... تأليف ... اصفهانی
بخط المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم

رب ادخلني في ... احديتك ... واحديتك ... [illegible] سطوت سلطان ...
وجه اخرج الى فضاء ... [illegible] ... مهيبا بهيبتك ...
... [illegible] ... والقبول ... في
مناهج ... والوصول ... الكرامة والـ[illegible] ... العجائبك
في دار الدنيا ودار ... [illegible] ... سطوط ...
القلوب والارواح ... [illegible] ... رقاب الجبابرة
وخضعت ... [illegible] ... لا الملك ولا ... الاملاك ... منكر
ولا ... [illegible] ... للمعاندين وحمى
... [illegible] ... ظاهري ... وتبعد ... سري
... للاطلاع الى مناهج ... [illegible] ... على ...
... [illegible] ... عليك ... الذكر ... وداوم ...
... [illegible] ... ابصارهم ...
... [illegible] ... النعمة ... الكرم
... [illegible] ... الرحمة ... كاشف اسرار المعارف
والعلوم ...

من كتب ... [illegible]

هل يرضى . بل يرضى فقبل يرضى

SEL... AĞA KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Hacı Selimağa
Yeni Kayıt No:
Eski Kayıt No: 630
Tasnif No.:

لا اله الا الله محمد رسول الله

اصفهانی

٦٣٠

[illegible]

٦٤٠

شرح طوالع

ملكه العصر علي

[illegible]

قال الامام حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي رحمه الله عليه
من لم يعرف المنطق فلا ثقة له بعلمه اصلا وهي المرقاة المفضية
الى معرفة المعارف الالهية والحجة التي يدخل منها الى رياض
العلوم الرياضية

قال الشيخ في الفصل الاخير من الشفاء الذي عبارة عن قوة للنفس المستعارة لا كعبية الحدود وكرادل...
وقال ايضا في كتاب الحدود والصورة اسم مشترك يقال على معان يقال على النوع وعلى كل ماهية لشيء كيف كان
وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع باستكمالاته الثواني وعلى الحقيقة الذي تقوم المحل بها وعلى حقيقة النوع
النوع فهذا الصورة بالمعنى الاول وهو النوع انه المقول على كثيرين في جواب ما هو ويقال على ما يرى...
بالشركة له مع غيره فحدها بالمعنى الثاني كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان وحدها
بالمعنى الثالث انه موجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولاجله وحد الشيء مثل العلوم والفضائل
للانسان وحدها بالمعنى الرابع انه الموجود في الشيء الاخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجوده
موجود بالفعل ... مثل النارية في هيولى النار فان هيولى النار انما يقوم بالفعل بصورة النار
اخرى حكمها حكم صورة ... وحدها بالمعنى الخامس انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له
ويصح قوام ما هو ... انه الان النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم
الطبيعي الموضوع له ... يقال صورة للكمال المفارق مثل النفس فحدها انه جزء غير جسماني مفارق به
يحدث جسماني نوع طبيعي ... اما الهيولى المطلقة هي جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبول الصورة
الجسمية لقوة فيه ... للصورة وليس له ذاته صورة يخصها الا معنى القوة ومعنى قولنا جوهر
هو ان وجوده حاصل ... فعلا انها ويقال هيولى لكل شيء من شأنه ان يقبل كمالا وامرا ليس
فكذا بالنسبة الى ما ليس فيه ... ويقال ما فيه موضوعا وقال الموضوع يقال لكل شيء من شأنه ان يكون
له كمال ما وقد حصل له ويقال لكل شيء يقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيولى المحل الغير المتقوم بذاته
بل بما يحل فيه ويقال لكل معنى يحكم عليه بسلب او ايجاب

اسم الصورة يقال بالاشتراك على انحاء الصورة المادية والصورة التي ليست مادية وغير المادية
تنقسم الى ما قوامه بالذهن في الذهن والى ما قوامه خارج الذهن فما قوامه بالذهن وفيه
مصور العالم كالعدد والهندسية وما اشبه ذلك وما هو خارج الذهن فالسبب الاول
والثواني ويطلق اسم الصورة مجازا لدينا على الشيء وشكله وحليته وعلى قوة في الشيء
بها يفعل فعله مثال ذلك الاشكال التي في بعض المواد هي صورها نحو السيف والسكين فان
صورها هي اشكالها وبها يفعل افعالها واما ما صورته قوة فيه نحو العين فانها لا تفعل
بشكلها الابصار و... بقوة فيها وهي القوة الباصرة مع اعتدال موضوعها ونحو
القوة الصانعة فانها ... الى الاشكال المستطيلة فاذن من الاشياء ما صورها اشكالها
ومنها ما صورها قوى فيها بها يفعل افاعيلها ويقال الصورة للماهية التي اذا حصلت المادة
تقومت بها نوعا ويقال صورة لنفس النوع ويقال للشكل والتخطيط

من كلام العلامة افضل الحكماء نصير الدين الطوسي في تقسيم اجزاء صناعة المنطق
ومواضع التقسيمات قال لما كان نظر صاحب الصناعة في المعاني وكل معنى اما
مفرد واما مؤلف وكل مفرد اما كلي وجزئي والكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي
اما مقول في جواب ما هو واما مقول في جواب اي ما هو والمقول في جواب ما هو اما
عام وهو الجنس واما خاص وهو النوع واما عام وخاص وهو الجنس والنوع بالقياس
والمقول في جواب اي ما هو هو الفصل والعرضي اما عام وهو العرض العام واما
خاص وهو الخاصة واما عام وخاص وهو الخاصة بالقياس فانقسمت المفردات خمسة اقسام
وكل مركب اما بسيط وهو القضايا واما غير بسيط وغير البسيط اما صورة وهي القياس
واما مادة وهي اما صادقة وهي البرهانيات واما كاذبة وهي اما كلية الكذب وهي الشعرية
واما غير كلية الكذب وهي اما اكثرية الكذب وهي السفسطة واما قليلة الكذب وهي الجدلية واما
مساوية الكذب وهي الخطابية فانقسمت الصناعة الكلية ثمانية اجزاء وصارت
القياسات بحسب المواد خمسة اصناف وحصلت من كل صنف صناعة
وهي خمس صناعات جزئية والصناعة البرهانية تنقسم الى ما
يعرف به المفردات وهو الحد والى ما يعرف به المركبات

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

قوله الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه اقول

ضمّن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته
ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية
والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة
براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال
حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى
هو الموصوف بصفات مولى النعم على الكمال فهو المستحق للحمد اجلالا واعظاما فه
تعالى موجب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف بالصفات الالهية فخص
الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء
وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والرابع بالنسبة الى
الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل
على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته ثم
واظهر المصنوعات الدالة على وجوده السماء والارض قال الله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى افي الله شك فاطر السموات
والارض ثم شهد على وحدانيته رصف العالم وبنائه المستلزم لنفي الكثرة الذي
هو فساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والرصف بالسكون المصدر يقول رصفت الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا
ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات لان علمه واحد محيط
بالمعلومات التي لا يتناهى عددها واحصاؤها فان علمه واحد متعلق بكل شيء من
الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم
وقال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض
ولا في السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم
ذكر انه تعالى قدرته واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل
الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة

به ولا ينتهي قدرته عند المراد فله اعادة المراد كماله ابداؤه قال الله تعالى
كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض
بتقديره الذي هو ثابت في قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
وقال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة
عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها
مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقامة فلان على سنن واحد
جلت قدرته التي على كل شيء ولا تنتهي عند المراد تباركت اسماؤه اي تعالى وتعاظم
اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام
عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل
المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء الوهيته انظار
العقول اي ملاحظاتها بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا
يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والباري عز شانه لا يشارك شيئا من
الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل
هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته
عما عداه فليس له لازم ثم بين ان وصول نعوت العقل الى حقيقته فلا رسم له بوصل
الى ملاحظته وذلك تاهت انظار العقل اي ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشيء
وآراؤه التي يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظري انما يستفاد من
الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر على المؤثر والاول محال في حقه فانه هو سبب
الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به على غيره والثاني لا يفيد اليقين
فحيرة العقول قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وارتجت اي انغلقت طرق الفكر
وانحاؤه اي جهاته اعلم ان الفكر كما سيأتي هو حركة النفس في المعقولات
مبتدئة من المطلوب منتهية اليه تشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة يقع
الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدئ منه الحركة ولما ينتهي اليه
الحركة وتسمى كل منها جهة فتشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة

الابنية والمطلوب الذي ينتهي اليه الحركة منه فاشتغلت اليه بالجملة فيتناهما باسمهما لما تبين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره ولذا الله هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم اخذ في حمده فقال احمده ولا احصى ثناءه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه وسلامه حيث قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا على عطاوه لان افعال العباد مخلوقة الله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاءه تعالى ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية عاجلة او اجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول صلى الله عليه وسلم وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى اي بلغه مشارق الارض ومغاربها والعناء بالفتح التعب مصدر عني بالكسر يعني بالفتح وقمع اي قهر باسه اي شدته وعناده بالفتح التعب والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يجي متعديا يقال اضاءته النار واضاء ههنا متعد فاعل ضياوه والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول صلى الله عليه وسلم والبدر المنير مفعوله قوله وبعد فان اعظم العلوم موضوعا اقول اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده الكلية لكونه تعالى فاعلا مختارا وفروعه اي المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية كبعث الرسل وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار والاسرار اللاهوت

صفة الذات واللاهوت هو الذات والاسرار الجبروت صفة الافعال فان صفة الذات من اجل صفات من الافعال قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهد الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت اي المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك الذي بيده الملك وبقوله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء قوله الفارق وصف ثالث للعلم اي فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمطبوعين على الضلالة والردى اي المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردي بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة في الاخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها والسنة والاستدلال بهما يتوقف على ثبوت ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الاصول انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها موصلة الى الخير فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم الثبوت في ذلك العلم بين بنفسه او مبين في علم اخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظري وغير مبين في علم اخر لان سائر العلوم الشرعية تستعان فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لانا نقول ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غريب عن علوم الشرعية بل لان

المبين بالدليل وجود الذات وهو زايد على الذات اى الوجود المطلق
فيكون من احوال الذات و البحث عن احوال موضوع العلم في العلم فلا
بنا في كون الذات موضوعا **فان قيل** اثبات وجود الموضوع لا يكون
في هذا العلم بل في علم اخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى
الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان **اجيب** بانه اذا كان البحث
عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في علم
اخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا في علم اخر بل في ذلك
العلم فانه حينئذ يكون من مسايل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما
يبين في علم اخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص
من موضوع علم اخر انما يبين وجوده في العلم الاخر اذا كان غير بين
فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام اقوم
العلوم اصولا و فروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقيني ومسايلها
ظنية واما بالنسبة الى الالهي على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحي
المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شايبة
الوهم بخلاف الالهي على طريقة الحكيم فانه مبني على العقل الذي يعارضه
الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما
انه اقوالها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واقوالها صحيح وسبيلا
فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له ما
في السموات وما في الارض **قوله** هذا وان كتابنا يشتمل **اقول**
اى مضى هذا وخذ هذا والعقايل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شيء
اى يشتمل على نفايس المسايل العقلية وخيار المباحث العقلية يقال
جاء في نخب اصحابه اى خيارهم في تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان الاصول
المفردة فيه منقحة والفصول المخرجة فيه مخرجة والتنقيح التهذيب
والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوايد وفصوله محررة مخرجة
على القواعد وقوانينه ملخصة اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين
والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل
الامر اى اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه ورد بانه لا ايضا

ح

يقال ابنيته اياها اى اوضحته والشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب
اى تفرق من قبايل العرب والجنوب جمع الجنب وهذه ابنية الجنوب اى سقايفها
والمنسوجة المعلمة قوله تعالى مسومين اى معلمين و قوله تعالى حجارة من طين مسومة
اى عليها امثال الخواتيم مقومة اى مستقيمة يقال قومت الشيء فهو قويم اى مستقيم
واراد بالمبادي والمطالب مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالي
والمقاصد مباحث الالهيات والنبوة والامامة و[illegible] **قوله** وبعد **اقول**
لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة
وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتالفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر
فلهذا رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر
الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في
النبوة وما يتعلق بها **قوله** اما المقدمة **اقول** المراد بالمقدمة ما يتوقف
عليه المباحث الاتية ومباحث الكتب الثلاثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر
فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة للكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيب امور
معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم صار
مباحث التصور والتصديق مبادي للنظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة
الى التصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة
ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما احكام ذكر في المقدمة اربعة فصول الاول في المبادي
الثاني في الاقوال الشارحة الثالث في الحجج الرابع في احكام النظر
قوله الفصل الاول في المبادي **اقول** اعلم ان تعقل
الشيء ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته
عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس
ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة
ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة
واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم
ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس وهم من خص الادراك بالاحساس و
يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من

والتعقل

الاحساس والتخيل والتوهم علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي وحينئذ يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفا الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كما في قولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيد ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق واراد بالتصور ادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بشيء نفيا او اثباتا له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا هي المتعقلات لا المحسوسات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور معه التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم بالاحد بيان لقوله وحده والمراد به ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو هو كثبوت عرض البياض في قولنا البياض عرض وثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال

كالانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا فعلى هذا تعقل شيء لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده اي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن مثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وتسمى قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا والتفسير الذي ذكر والاعراف له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مراد في الضروري والا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على ان الحكم هو التصديق

عدا عني

عند طايفة وجعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم باحدهما وفي المثال الحكم تنبيه على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة وكل منهما محال اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا منهما اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منهما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصلنا عليها بيان الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم اسناد كل منها الى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود كل سلسلة منهاج الى ما توقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه ح يتوقف تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف ح على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال فتحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولزوم الدور والتسلسل ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة بانه عرض من عوارضه فالعرض له حقيقة والغرض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور والتسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معروضه

حصوله

وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وان يكن المراد تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل يعني ان التصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او يعني مختلطا بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه وعن الثاني انا نختار ح ان الكل ضروري والجواب انا نعني بكل التصور كل واحد واحد وعليه انه متصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما وبجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبا فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة فتمتنع فتحتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فان قيل لا نم انه اذا لم يكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة

بما ابطلناه المركب من ما يحتاج اليه ومن ما لا يحتاج

ان اراد به انه يكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل
مكتسبا على التقدير تسليم ولئن سلم الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس
الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير ولقايل ان يقول لا نم ان في نفس الامر معلومة
التسلسل في هذه الصورة محال قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال
قلنا ان اردتم انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها
مسلم وامتناعها ممنوع وان اردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة في الزمن المذكور
فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب
بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب
لا يقال يتبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق اخر وهو ان اللاحقة
متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمن فاحاطة الذهن
بما لا يتناهى يتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو محال لان الزمان من اول
وجود النفس متناه اجيب بانه ح يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث
النفس فيلزم بناء الظاهر بالخفي والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منها بلا نظر
وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر
قوله والنظر ترتيب امور اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج
الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة
النفس بالقوة التي التها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط من الدماغ
اي حركة اذا كانت في المعقولات فانه اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا
وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار
الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة
في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم
المخزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك
ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة من الفكر والملاحظة
من النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الاخر فاستعملا استعمال
المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو
حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطالب مستعرضة للمعاني الحاضرة

عندها طالبة مبادئها المؤدية اليها الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطالب
والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني
الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور تسمى ايضا نظرا وقد يطلق
اسم احدهما على الاخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظر الى تغاير معنييهما
فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي من غير ان يضم
اليها الرجوع منها اليها ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر
بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسم المصنف والترتيب
جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الواحد ويكون لبعض الاشياء نسبة
الى البعض بالتقدم والتاخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان التاليف
لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد به اثنين فصاعدا قوله معلومة
اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع
في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه
يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر
بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية
والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان تجعل العلل
انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا
تصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات على المعرف باعتبار العلل ويكون
التعريف للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية
والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكون التعريف رسميا
لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار امر خارج عن
الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون التعريف
رسميا وقوله ترتيب امور معلومة خاصة ماخوذة من العلل المادية والصورية
والفاعلية واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام
وقوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة
الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور سميت معرفا وقولا
شارحا وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان
الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم ممكن وكل ممكن له

سبب الموصل الى التصديق يقع لنا العالم له تنبيه وقدم المصنف القول
الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الطبع الوضع
والتقدم بالطبع هو كون الشي بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون هو مؤثرا
فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد
ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك
لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور
متقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق متوقف على تصور طرفيه
وتصور التاليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحدى الثلاثة
ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق **قوله** الفصل الثاني
في الاقوال الشارحة **اقول** الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
فيه ثلاثة مباحث الاول في شرايط المعرف الثاني في اقسام
المعرف الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به **البحث** الاول في
شرايط المعرف معرف الشي ما يستلزم معرفته معرفة الشي والمراد
بمعرفة الشي المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي
ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي لئلا يرد عليهما هذا التعريف لكن على
هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه
يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة
الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا في بالعكس
ولا دلالة للعام على الخاص **وقيل** معرف الشي ما يكون معرفته سببا
لمعرفة الشي **وهذا** انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمفرد واما
من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه
يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها
سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشي
المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه والا امتنع طلبه ولا بد
من تصور يستفاد منه التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه فدخل
في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور
المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف فمعرف الشي قول لتعدد مصون

8

نصمن الشي خرج به الحجة **قيل** لو احتاج المعرف الى معرف للتسلسل واللازم
باطل **بيان** الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف
الى معرف ويتسلسل **وايضا** لو كان للمعرف معرف يلزم تسلسلا وبهما لان شرط
المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا
للمعرف فلا يصح التعريف به **اجيب** عن الاول بان معرف المعرف مندرج
تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف وممتاز عن سائر المعرفات باضافته
الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفته من حيث هو معرف
واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المتضايف فيصير هو بمجموعه
معلوما فلا يحتاج الى معرف آخر **قيل** وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف
مع اضافته معرف بالجزئين المعرف واضافته ولا يلزم من كون الجزئين معلومين
بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف **والجواب** الحق ان هذا
التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان
العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يعرف للمعرف وبهذا
الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو
فيحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع التسلسل بانقطاع
اعتبار العقل على هذا الوجه **والجواب** عن الثاني انه يجوز ان يكون
الشي باعتبار ذاته مساويا للشي وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه
ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه
معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف لا باعتبار
انه اخص **ومعرف** الشي يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان
العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم
بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشي
بما يساويه في الجلاء والخفاء اي يكون ما جعل معرفا بحالة اذا علم علم
المعرف واذا جهل جهل كما **قيل** الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو عدم
للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشي بنفسه والا يلزم ان
يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشي على نفسه سواء جعل المعرف
نفس المعرف فقط كقولهم الحركة اي الانتقال وجعل نفس المعرف مع غيره

المعرف ص

كقولهم الانسان حيوان بشر الاول مثال للرسم والثاني للحد ولا يجوز
تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف او لم يتوقف واذا
توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر من مرتبة واحدة
وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه كوكب
نهاري ثم يعرف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق واما اذا
توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف
الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين ثم تعريف
الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف فكما يقال
النار شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة
النار وينبغي ان يتقدم الاعم في التعريفات لشهرته وظهوره لان شروط
الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان كل ما هو
شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك
ان ما قل شرطه ومعانده اكثر وجودا عند العقل فيكون اشهر فاظهر
عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم
ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة
لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم غير محصل بعينه ويحصله
الاخص الذي هو الفصل فاذا لم يتقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد
فلا يكون تاما مشتملا على جميع اجزائه واما في غير الحد التام فتقديمه
الاعرف اولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات في الحد
التام ليس الا الجنس والفصل القريب وهذا المعنى يتحقق قدم الجنس على
الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء الصوري للحد
التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة
للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء بالقياس الى غيره
متاخرة عنهما متوقفة عليهما فلا تكون مقومة لماهية الجنس والفصل
ولا لوجودهما الاجمالي او الخارجي ولا لوجودهما التفصيلي فلا تكون
جزءا صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيدان تقديم الجنس على
الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا

للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة
هي تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة عن جميع
ذاتيات المحدود مطابق له فكل ما لا يكون جزءا لحقيقة المحدود لا يكون
جزءا للحد التام وكل ما يكون جزء الحد التام يكون جزءا للمحدود
وتقديم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام
والا لكان جزءا للمحدود واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على
الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا
صوريا له لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل
باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي
ان يكون تقدم الجنس على الفصل اولى الاعتبارين وتقدم الفصل على الجنس
ثانيهما جزءا صوريا للماهية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغي ان يقدم على
الخاص في التعريف سواء كان العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان
الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد التمييز والتمييز لا يحصل الا بعد
الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التمييز وينبغي ان يجتنب
في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف
بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ المجازية اي عن الالفاظ المستعملة
في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج
القول الشارح الى قول شارح وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن التكرار
من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال
العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والمجتمعة من الآحاد نفس الكثرة او بعض
اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ
في حده الجسم حيث يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر
الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة
فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين
فان المتضايفين هما اللذان يكونان بحيث يعقل الوجود مثل الابوة
والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الآخر وكذا لا يعقل
كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما باعتبار السبب الذي

باعتبار انه علة التحصيل والعلة متقدمة على المعلول
والا يلزم اجتماع النقيضين لانه على تقدير ان يكون تقدم الجنس على الفصل اول الاعتبارين جزءا صوريا له ما يقتضي ان لا يكون تقدم الفصل على الجنس جزءا صوريا له ولو كان تقدم الفصل على الجنس جزءا صوريا يلزم اجتماع النقيضين لتنافيهما
لذا الكلام في الاخر

يقتضي كونهما متضايفين لتعقلهما معا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد
تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار للسبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود
منهما بالتعريف مثلا انه يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر
من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الذي هو المولد
الذي هو معروض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات
الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذ ما عدا عرض الاضافة
والتولد من نطفته سبب تضايفهما من حيث يولد من نطفته تكرار ضروري
للسبب فتكرار السبب لحصول الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض الابوة
وتكراره لتخصيص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن
من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد
على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا او لا يكون صحيحا
واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا
يولد من نطفته آخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون
من حيث هو يولد من نطفة شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض
اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي
لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين
تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم
الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون في كل التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير
مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف
يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير
مخصوص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس
فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر
لم يكن كاملا قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ السؤال عنه
ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان
المعروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة والا اختل
التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري هو الذي
لو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر

لم يكن التعريف تاما ولقائل ان يقول ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من
الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار
ان السائل سؤاله عن المجموع فيجب ان يكرر الذات مرة لتعريفه
ومرة لتعريف العرض الذاتي وليس ضروريا في نفس الامر لانه لو كان
السؤال عن العرض الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن
احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال **قوله** الثاني
في اقسام المعرف **اقول** المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء
يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه يجب
ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع
وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو
الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له
او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل
اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور
الآخر والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان
الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو
اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم
مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها
والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير
مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور
الانسان اذا عرفت ذلك **فنقول** المعرف على اربعة اقسام حد تام
وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة ان
المعرف الذي هو غير المعرف ومساويه في الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا
في المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف
داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام
كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف
وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق
في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف

هو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان والثالث
وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا
اي يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف
الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان
كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان
الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك او
الجسم الضاحك في تعريف الانسان او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان
وظاهر كلام المصنف يقتضي ان يكون المميز الخارج مع اي جنس كان
قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد
وعلى ما قررنا لا يكون التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا الرسم
واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز ان تكون متعددة
قوله واعترض عليه اولا **اقول** اعترض الامام على التعريف من وجهين
الاول ان تعريف الشيء محال لان تعريفه بنفسه محال وح التعريف اما بالداخل خل
او بالخارج او بالمركب منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء
او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء
نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما بعض الاجزاء
فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف
شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية عن التعريف ومعرفا بغير ذلك
الجزء الذي فرض انه معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما يكون الالبتة معلومة بنفسه
فلا يكون ذلك الجزء معرفا له مع فرضه ان الجزء انما يعرف الشيء اذا
عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف
فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف
بالخارج محال لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به
لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه
به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت
الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة
الشيء ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمنع الاختصاص مع

الجهل بالشيء وبما عداه فان الاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه
عما عداه فتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من
الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم من معرفة الشيء الدور
لانه ح يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه
يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء تتوقف
على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية
احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل
والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء
ولا داخلا فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء
من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء **لا يقال** المركب
من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء خارجا
لانا **نقول** دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه والخروج
عن الشيء لا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج
بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني ان الشيء المطلوب
تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان
لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به **قوله**
واجيب عن الاول **اقول** اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف
بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلا نم
ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا له بنفسه
فان الجزء متقدم على الكل بالطبع وكل واحد من الاشياء التي كل واحد منها متقدم
على شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع
الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء
فصحيح **قوله** الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه **قلنا**
لا نم فان معرف الشيء ليس هو لجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز
استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها **قوله** اذا كان جميع الاجزاء
معلومة يكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها **قلنا** لا نم ان
جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء

فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوماً فيحتاج الكل
الى التعريف والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلانم انه باطل قوله
الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا لانم قوله
لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله
فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا
لانم انه اذا لم يعلم اختصاصه احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون
مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه فلا يحتمل عدم اختصاصه به ويصح
يفيد معرفته فان افادة الوصف الخارج لمعرفة الموصوف يتوقف على
كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما
يتوقف على اختصاص الوصف الخارج بالموصوف وشموله له في نفس الامر
فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه
والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص
والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارج لمعرفة الموصوف
لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور ومعرفة
الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارج بالموصوف
فجاز ان يكون بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة
بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف فان لم يعلم اختصاصه
وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف
الخارج بالموصوف لكن لانم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله
معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه
من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم
بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم
الدور ولا الاحاطة قال المصنف وهذا الجواب ضعيف فان تقدم
كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد
من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون
متقدما ويكون جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء

لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف الشيء ليس يجب ان
يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها فيقال لو كانت الاجزاء
باسرها حتى الصوري معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن
الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الصوري لم يفد التحديد معرفة
المحدود لكنه يفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم
بجميع الاجزاء تكون غنية عن تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء
معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف
يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه
وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا العلم
بهما فيقال لو استلزم الخارج تصوره تصوره فان كان الخارج
متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارج
متصورا امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب ان التعريف
بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على تقدير كونها معلومة والتحديد بها
ليستحضار الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود
وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر
في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع
الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على
سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء
بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع
الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف
الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع
الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات
الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء
عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجودات لها في
الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن
اعني وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء
وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن

مغاير لوجود الاجزاء بالذات او بالاعتبار و وجود جميع الاجزاء وجود
واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء
غير وجود واحد متعلق بالجميع فيصدق ان الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم
من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشيء بنفسه فان قيل لا نم لما ان يكون
لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل
في الذهن وجود مغاير لوجود الاخر في الذهن فامتنع حمل احدهما على الاخر
بالمواطاة وامتنع ايضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط
المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة
امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف ولئن لم يكون الجميع موجودا
بوجود واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا في الذهن
بوجود واحد فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان لكل من الجنس
والفصل وجودا مغايرا لوجود الاخر في الذهن و امتنع حمل احدهما على
الاخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا
الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون
مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد
الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود
الاخر ومع اعتبار بقيد بهذا القيد لا يحمل احدهما على الاخر لكن باعتبار
ان كلا منهما قد يوجد مع الاخر بوجود واحد يصدق احدهما على الاخر
وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف
بالاجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك
لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه بماهية الجنس في الذهن تصور
لماهية الجنس وباعتبار لحوقه لماهية الفصل تصور لماهية الفصل
وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور الماهية فالتصورات
متغايرة فان كان الوجود في الذهن واحدا فالمجموع تصور الجنس والفصل
غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين غير
تصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا
يكون مفردا انه متصور ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم

بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة
للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان متصورا
يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف
به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو الشيء المشعور بعض اعتباراته
فلا استحالة فان الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه مجهول من
وجه وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه
المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قوله البحث الثالث في
بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق اقول البحث الثالث في بيان
ما يعرف ويعرف به من الحقائق الحقائق لا تكون بسيطة اي لا يكون
لها جزء بان لا تلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها جزء بان تلتئم
من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره
او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا
تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا لما له جزء
والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب
فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه
غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط
لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس الجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب
الذي لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه
جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره
ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره
يحد لان له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزءا له كالحيوان فانه مركب
من الجسم والنامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان
ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم
التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط
والمركب وكل ما له خاصة لازمة بينة غيره فهي رسم وكل ما هو خاصة
لازمة بينة لشيء غيره فهي للتصور رسم ذلك الشيء فهاهنا قوله الفصل
الثالث في الحجج اقول البحث الاول في انواع الحجج وهي جمع حجة وهي

الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل
بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم والعلم
اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم ما هو اعم
من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اى بغير وسط او غير بين اى
بوسط **وقوله** بوجود يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي
لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما تعلق به دلالة
الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه
وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم
من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول من
المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يناقش فيه
عن كل المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل
ثلثة انواع ووجه انحصار الدليل فيها انه يستدعي شيئين احدهما
ما يكون العلم به ملزوما وثانيهما ما يكون العلم به لازما ويقال الاول مستدل
به والثاني مستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا
المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في
الصدق لئلا يلزم من العلم باحدهما العلم بالاخر اذا عرفت هذا **فنقول**
اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للمؤلف الذي
هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن
فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الاخر
كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته
للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة
وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا
او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان جرى الاستدلال
بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او
مركب وكل منهما ذو وضع ويسمى استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته
بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان
والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون

حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح
فانه لا يحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل بجزئي
على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على
حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر
لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا
في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا
والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك
وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت
كونه مؤثرا في الحكم اي معرفا له وتأثيره يعرف تارة بالدوران
وهو ترتب اثر على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا او عدما اي
يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا
وعدما لانا وجدنا في ماء العنب عند وجود الشدة المطربة ولكن
عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة المطربة او عند صيرورته
خلا وتارة بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض
ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب
او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد
ابطال علية الوصف فيتعين الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر
من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة
والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول
الى علم الاصول **قوله** الثاني في القياس **اقول** المبحث الثاني
في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان
يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا
والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما ذكر جزئيات المعرف وهي
الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يباين بعضها بالذاتيات
كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم
التام والناقص سماها اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة
وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان

تباين جزئيات القياس وسمي استثنائياً والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سما ها اصنافا والقول يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد به ههنا المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياساً بطريق المجاز قوله مؤلف من اقوال واراد به قضيتين فصاعداً ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احدهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعني به كونها صادقة بل كونها بحيث لو فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لزم عنه اي عن القول المؤلف بعينه كون هيئة التأليف احد اجزاء القياس فلذلك لم يقل لزم عنها فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال الا مع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اي تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حدها الاخر مغاير لحدود القياس وقولنا اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا آ مساو لـ ب و ب مساو لـ ج فانه يلزم آ مساو لـ ج لكن لا لذات هذا التأليف والا لكان هذا النوع من التأليف منتجاً دائماً وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا آ مباين لـ ب و ب مباين لـ ج لم يلزم ان آ مباين لـ ج

لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مبايناً وكذا لو قلنا آ نصف لـ ب و ب نصف لـ ج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا آ ضعف لـ ب و ب ضعف لـ ج لم يلزم ان يكون آ ضعفا لـ ج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا التأليف آ مساو لـ ج بواسطة قولنا كل مساو لـ ب مساو لكل ما يساوي ب فانه اذا انضم الى الاول انتج آ مساو لكل ما يساوي ب ومعناه كل ما يساويه ب فـ آ مساو له و ب مساو لـ ج معناه ج يساويه ب فيجعل صغرى لقولنا كل ما يساويه ب فـ آ مساو له ينتج ج آ مساو له ومعناه آ مساو لـ ج وهو المطلوب فعلم ان التأليف المذكور انما يلزمه قولنا آ مساو لـ ج بواسطة قولنا كل مساو لـ ب مساو لكل ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس فحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج التأليف كما في قولنا آ نصف لـ ج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لـ ب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا آ ملزوم لـ ب و ب ملزوم لـ ج فانه يلزم آ ملزوم لـ ج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لـ ب ملزوم لكل ما يكون ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الثاني وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدها الآخر مغايرا لحدود القياس ليلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثمة لم تتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته الاعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقولنا آخر اي مغاير لكل واحدة من المقدمتين والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياساً لاستلزامه كل واحدة منهما لا يقال في اعتبار هذا القيد نظر لانه لا يكون الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم قياساً كقولنا ان كان آ ب فـ ج د لكن آ ب فـ ج د لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا

نقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي او احدى المقدمتين هي
الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول
اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ج د واحدى المقدمتين ان كان
اب فج د والمقدم الاخرى اب ثم القياس الاخر اما ان تشمل النتيجة
او نقيضها بالفعل وتسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل
وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار
موجودا فلم يكن الشمس طالعة فالنتيجة وهو قولنا لم يكن الشمس طالعة نقيضها
مذكور في القياس بالفعل او لم تشمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل وتسمى اقترانيا
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث نتيجة ولم تشملها
القياس ولا نقيضها بالفعل قوله والاول هو ان تستدل اقول
والاول اى القياس هو ان تستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم
كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او
تستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور
لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او تستدل بوجود احد المتعاندين على
عدم الاخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما
ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد
فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا
يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم
واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم
عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط
ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا على
مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما
عدم الاخر ومن عدم احدهما وجود الاخر وتسمى تلك المقدمة
شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اى صدقا وكذبا
اى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور مانعة الجمع ان تعاندا

16 صدقا فقط اى لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء
انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط اى لا يكذبان
ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا
ولا يخفى ان المنفصلة تشترط فيها ان يكون موجبة كلية عنادية ليلزم
من وجود احد الجزئين عدم الاخر ومن عدمه وجود الاخر ويكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة
او وضع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط
في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اى صدقا
وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو وتسمى
المقدمة الاخرى استثنائية قوله والثاني على اربعة اوجه اقول
لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما
يتركب عنه من القضايا الى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى ينقسم
شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحملي والمصنف
لم يتعرض الا الاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين
تشتركان في امر ما بشرط تكرره في المطلوب تسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه
بين طرفي المطلوب وتنفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمى
بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وتنفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم
به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه وتسمى المقدمة
التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى
لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان
حساس هو المطلوب والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى
والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو
الاوسط والقضية التي هي جزء للقياس تسمى مقدمة وما تحل اليه المقدمة
كالموضوع والمحمول دون الرابطة تسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلثة
حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر
والاكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى قرينة
وضربا والقول اللازم تسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق

من القياس اليه والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول سمي بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب او الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من محموله ولا ينتج الا الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوع فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته للاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوع في الصغرى محمول في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته للاول في المقدمتين

قوله فالاول ان يستدل **اقول** الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصل من ضرب الصغريات الاربعة الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصل من كل واحدة من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الحاصل من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى بقي الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة

17 الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب آ او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب آ على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ ويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ ويستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ ويستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر **فقوله** على

٢ صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط **وقوله** او بعضه بعد **قوله** على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعده **قوله** بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر **قوله** او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر **وقوله** او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وقوله

الاصغر

اي ان الاصغر في الضرب الثالث والرابع لانه الصغرى فيهما موجبة جزئية

اي عن كل ما صدق عليه الاوسط في الثالث او بعضه في الرابع

مثال ان الضرب الثالث والرابع موجبة جزئية

مثال ان الضرب الرابع ينتج سالبة جزئية

او سلبه عنه بتدبره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب
الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
قوله الثاني ان يستدل بصدق الاوسط اقول الشكل
الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك
المتفقين والمختلفين في ايجاب شيء واحد عليهما وفي سلب شيء واحد
عنهما فيتالف القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد
مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا ان تالف من سالبتين في بعض
المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين
وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان
والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا وكل
فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا
لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو
قولنا كل انسان ناطق ولو بدل الكبرى قولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان
الحق التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها
لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق
وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول
التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء
من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس
او بعض الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بصهال فسقط
بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين
كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة
اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى
ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى بقي الضروب
المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة
الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة
الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل

الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وبعكسه اي يستدل
بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر
كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر
وهو قولنا لا شيء من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر
متعلق بالضربين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او
يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن
كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب وتستدل بسلب الاوسط
عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
ليس بعض ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين
الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه
الاضرب الاربعة احد الامرين اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق
الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام
بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس
كقولنا لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما
وكل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما
مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام قوله الثالث
ان يستدل بصدق الطرفين اقول اما الشكل الثالث فشرط
انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احديهما اما ايجاب الصغرى فلانها
لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول
التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من
الفرس بناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بصهال او لا شيء
من الانسان بحمار تصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو
كل فرس صهال وفي الثاني التخالف وهو لا شيء من الفرس بحمار واما
كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف

الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق
او بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان
ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل
بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صار
الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وفي الثاني التباين فاذا
سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالبتين
صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان
الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين بقي الضروب المنتجة
ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة
الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب
هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى سالبة وهما
لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق او لا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول
بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان
الضربان الكلي لم ينتج الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول
اخص من كل ضرب تالف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب
تالف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم والا لانتج
الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم
لازم والشكل الثالث بيان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر
على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين
على كل الاوسط والطرف الآخر على بعض الاوسط وهو على وجهين
احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر
على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض ب ا
وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الا صغر
على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ج على صدق
الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلاثة على صدق الاكبر
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق الاصغر على

كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق
الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج
ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلاثة
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا **قوله** الرابع ان
يستدل بصدق الاصغر **اقول** الشكل الرابع شرط انتاجه ان
لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين
سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين
او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما
الاول اي عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير كون الصغرى موجبة جزئية عدم صح
فلانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا يكون الصغرى موجبة جزئية
يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء
من الجماد بانسان او لا شيء من الصهال بانسان والحق في الاول التباين
وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صهال ولو بدل
بالكبرى قولنا بعض الحيوان ليس بانسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى
موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس
حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان
ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق
وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس
وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس
بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع فيه خستان الا
المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة والمركبة من الموجبتين الكلية صح
الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت فيها خستان احدى عشرة الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة

الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والثلثة الاولى من القرائن المذكورة وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والخمسة الباقية من القرائن المذكورة وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والخمسة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والخمسة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول ولما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان اخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلاث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربع الاول لا تنتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كلية لم ينتج الباقي كليا لكونه اخص من الباقي وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كلية لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فتنتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط

جزئية ح

وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر قوله فالقرائن القياسية المنتجة ثلاثة اقول قد تبين بما ذكر ان القرائن القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية اثنان من الاربع مولفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنتان من الاربع مولفتان من المنفصلة الموجبة العنادية اما مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر لكون الشرح موافقا للمتن قوله الثالث في مواد الحجج اقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية بان تكون ماخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجة مركبة من العقل والنقل فتكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما فانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف صدقها على العقل فالنقلي المحض محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي

الحقيقية ح

اومانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية ح

كر

ذكر ثانيا الفهم الا لمن يراد بالنقلي المحض ما يكون جميع مقدماته ثابتا بالنقل
حتى لا يكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث
وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل
والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمصنف
اعتبر الوجه الاول فجعل قسمي العقلي والنقلي ومن لم يعتبر الوجه الآخر يجعله
ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما ومن الاولى اي الحجة العقلية
اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا ودليلا
واما ان تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة واما ان
تكون مقدماتها مشتبهة باحدهما اي بالقطعية او بالظنية والمشهورة وتسمى
مغالطة فالبرهان قياس مولف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة
مولف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة منهما او
من احدهما ومن قطعية مفيدة لظنية والمغالطة قول مولف من
قضايا مشتبهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة **قوله** والمبادي
اليقينية **اقول** لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة
والمغالطة اراد ان يبين مبادئها وهي القضايا التي يولف منها الحجة فقدم
مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي المبادي الاول للبرهان وهي قضايا يجزم
بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبداهة
او تصور احدهما بالكسب وتصور الآخر بالبداهة كقولنا الكل اعظم من الجزء
والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا
يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصور الذهن عند تصور
طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل جازم بان الاربعة زوج لا بمجرد
تصور طرفيها بل بوسط تصوره عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام
بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة تصور الانقسام
بمتساويين فحصل عند تصوره قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل
منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها
معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور

الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس بها اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد
تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة
او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى
هذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة
الحس فسمي الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل والحس
والخبر مع حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل
بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص
الماضية والبلاد النائية وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد
خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه
لا يحصل الجزم بالخبر وقوعه وان كان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرته
واعتبر الجزم بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم
على الكذب لم يفد خبرهم الجزم به او قضايا يجزم العقل بها والحس مع غير
حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة فيحكم العقل
بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان
الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كحكمنا بان شرب السقمونيا
مسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا متكثرة وتسمى تلك القضايا
تجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم
بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه
وبعده من الشمس وتسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان
الاوسط اذا انتهضت النفس طالبة فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس
من غير شوق وطلب او عقيب شوق وطلب من غير حركة وتمثل ما هو وسط فهو الحدس
وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة تتوقف على فعل يفعله
الانسان حتى يحصل المطلوب له بواسطته فان الانسان ما لم يجرب الدواء
لا بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا
بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه
المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المصنف لها اعرضنا عنها
قوله والظنيات **اقول** لما فرغ من مبادي البرهان شرع في

عصمة رواة العربية مفرداتها وإعرابها وتصريفها وتركيبها لأن
النقل إنما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية إنما
تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين لاحتمل كذبهم فلا يحصل
اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك فإنه لو كان مشتركا لاحتمل أن يكون
المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الإضمار
وعدم التخصيص لأن احتمال أحد هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من
اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لأن احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء
المراد في الزمن الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي
الذي لو كان لترجح على النقل لأن العقل أصل النقل لتوقف العلم بصدق
النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل
عليه أو وقعا في حيز التعارض ولو أوجب تكذيب الأصل الذي هو العقل لتصديق
الفرع الذي هو النقل وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب
الأصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع أيضا لأن تصديق الفرع مبني على
تصديق الأصل فإذا انتفى انتفى هذا إذا ترجح النقل على العقل فأما
إذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين
مع وجود المعارض العقلي **قوله** الفصل الرابع في أحكام النظر
أقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في أحكام
النظر وذكر فيه ثلاثة مباحث **الأول** أن النظر الصحيح يفيد العلم الثاني
أنه كاف في معرفة الله تعالى **الثالث** في وجوبه **الأول** أن النظر الصحيح يفيد العلم
مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الأصنام يقولون بالتناسخ
أنكروه مطلقا وجمع من المهندسين أنكروه في الإلهيات زعما أن المقصود
فيها الأخذ بالأخلق والأولى وأما الجزم فلا سبيل إليه واعترفوا به
في العدديات والهندسيات لنا أن النظر الصحيح أي المستجمع للشرائط يفيد
العلم مطلقا سواء كان في التصورات أو التصديقات الإلهية أو
في غير الإلهية أما في التصورات فلما مر في الأقوال الشارحة وأما في التصديقات
مطلقا فلأنا نعلم بالضرورة أن من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع
الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار

الخطابة فمنها الظنيات ومنها مقبولات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها
تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل
بأن كل من يطوف بالليل فهو سارق وأما المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور
إما لمصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح أو لسبب رقة
مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة أو بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة
عند الناس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الأوليات بأن الإنسان
لو جرد نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدر أنه خلق دفعة
من غير أن يشاهد أحدا أو مارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فإنه
لا يحكم بها بل يتوقف فيها وأما الأوليات فإنها إذا عرضت عليه في هذه
الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها **قوله** وأما مقدمات المغالطة فقضايا
الوهمية **أقول** وأما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا
كاذبة في أمور غير محسوسة قياسا على المحسوسة إذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس
كاذبا كما قيل إن كل موجود فإنه جسم أو حال في جسم ولولا دفع العقل
والشرائع لها لعدت في القضايا الأولية وعلامته أنها تساعد الوهم
العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فإذا وصلا إلى النتيجة نكص الوهم على
عقبيه واستبعد وقد تستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا إذا ذكرت
لترغيب النفس في شيء أو تنفيرها عنه وتؤثر في النفس عند ورودها تأثيرا عجيبا
من قبض أو بسط وقد تكون صادقة وأكثر ما تستعمل المخيلات فإنما تستعمل
في القياسات الشعرية مثل قولهم المرغب في الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط النفس
وترغب فيها وكقولهم المرغب عن العسل العسل مرة مقيئة فتنفر عنها الطبع
قوله والثانية ما صح نقلها عمن عرف صدقه عقلا **أقول** لما فرغ
من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية والثانية أي الحجة النقلية دليل
صح نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الأنبياء عليهم السلام لأن العقل دل على صدقهم
لأنهم ادعوا الصدق وأظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على
صدقهم عقلا وإنما قال عقلا لأنه يمتنع أن يعرف صدقهم بالنقل والدليل
النقلي إنما يفيد إذا تواتر عندنا لأنه إذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا
يحصل اليقين ولا بد أن يتواتر عندنا لأن التواتر عند غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا

في مثالنا او عدم اللازم وهو طلوع الشمس علم من الاول اي العلم
بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن
الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي
عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن
فله سبب علم ان العالم له سبب ثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات
يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين
قوله احتجت المثمنية بوجوه اقول احتجت المثمنية بوجوه
الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه
اي لما ظهر خطاؤه لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف
الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم
النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل على تقدير ان يكون العلم
الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم
التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا اجيب
بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم
النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وح يلزم
التسلسل وللقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المصنف
ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما
حصل بالنظر فهو نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل
عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى النظر
الثاني حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر
هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكر فانه قال
العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا لانا
كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه والا لزم التسلسل وهو محال ولعل المصنف
اراد هذا لكن عبارته لا يفيده الوجه الثاني ان المطلوب ان كان
معلوما فالطلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن
معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن
لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا

ولا يجوز ان يكون نظريا

٢٤
23
الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى
فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا
تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح
والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا ضروري قوله
لو كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة
ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع ونفس الامر
لعلنا نقول هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس مستقيم
اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر
نظري لا يقال انه اذ يلزم ضروريا لان كل ما حصل العلم بالمقدمتين على الهيئة
الخاصة حصل العلم بالنتيجة ضرورة لا انه حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون
ح الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال انما هو مقابل النظري
لا الضروري بهذا المعنى ولهذا اجعل النظري في مقابلته عند الترديد وايضا
لا يكون ح قوله وظهور الخطاء بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطا
بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى واما
ثانيا فلانه ح لا يدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة
له ضروري في الجواب هنا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه
عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فبان يقال
العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم
بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة فاستلزم الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر
والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري وان
كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو اعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل
بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطاء قلنا ظهور الخطا
بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين
اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين او منتهيتين الى الابتداء
او بواسطة شانها لذلك وعنده علم ضروري بان اللازم من الضروري

اما اليقيني ضروري اي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف
على شيء آخر فلا يلزم التسلسل واما اختار الامام من التردد الشق
الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر لانه المحكوم عليه في هذا التصديق وهو نظري وما توقف
على النظري نظري على راي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري
على معنى ان كل من حصل له هذا العلم اضطره اي الجزم بكون الحاصل
علما واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المطلوب معلومان والنسبة
بينهما مبهمة اي يكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل عند
العقل ان ايهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب
قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث
التصور يتوجه الذهن فيطلب حصول احدهما اي الحكم الايجابي
او السلبي على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا
اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي على التعيين الذي هو المطلوب تميز
عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم
ان توهم اذا حصل كيف نعلم انه مطلوب لا وجه له لان المطلوب هو العلم
الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب
لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب فلم يلزم من انتفاء
الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم
شاملا للتصور ايضا لان الجواب عن التصور قد تقدم واجيب
عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر طرفي الشرطية
ويحكم بالملازمة في المتصل او المعاندة في المنفصل بينهما وذلك
يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم
بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم
بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل
ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف
من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي
تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بالاية فبها من الحكم

ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة
وان امكن تصورهما معا والجواب ان يقال ان الفكر من الاسباب
المعدة لحصول المطلوب وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم
اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد قوله واحتج
المهندسون اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة العلم
في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في
الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم
باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم
فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف
على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون
تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان
ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانه غير معقولة
ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون
ذات الله تعالى محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان
واقربها اليه هويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يكن النظر
مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها
واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك
ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف
هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا
ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس
اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان الماء
في الورد والنار في الجمر وذلك اليسار هو المخاطب والمثاب والمعاقب
والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه
تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء
ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزى في القلب واليه ذهب النظام
وابن الراوندي ومنهم من قال النفس المزاج فما دام البدن على ذلك
المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك

الفقد من الاعتدال ببطلان المزاج وتداعي البدن الى الانفكاك هذا
مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة
وهي جوهر مفارق لا متحيزة ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل
المحسوس حافظ له فانهم مخاطب بخطاب معا [illegible] الى هذا صار
المحققون من الحكماء واختاره الامام الغزالي واكثر ارباب الكشف
من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء له واقربها
اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى
المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه واجيب
عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما
لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات الله تعالى كذلك اي متصورة
باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه فيصح ان يكون
النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني بان اختلاف
العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان
يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم ببعض
الشرايط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع
العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات
ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ
العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم
فيلابس اي يخالط الوهم العقل في ماخذه التي هي الطبيعيات
والباطل اشاكل الحق في مباحثه فان قضايا الوهم فيما ليس بمحسوس باطل
تشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا
عليه والحاصل ان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل
الحق في مباحثه فحالته في بحث الالهيات من اراد [illegible] من اهواه
والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين
لهم عقيدة صافية في الدين لا ينحرف عنها بالشبهة قوله فوقع
اقول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا الفرع
الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها والنتيجة

تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
اي النظر الصحيح يستعقب العلم اطرادا العادة بذلك كحصول الشبع عقيب
الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح يعد
الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام
الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد
النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود اخر
قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط هو
التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة
اليد فكذا توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج
الاشاعرة بان العلم الحاصل بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل
الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم
بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم
بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز
ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة
لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم
الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم
في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل
على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم
بالمقدمتين المشتملتين على شرايط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت
عادة اولا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع
حضورهما في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم
بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي سينا ان
حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى لا يكفي بانتساب الاكبر الى
الاصغر بل لابد بعد استحضار المقدمتين من امر اخر وهو التفطن لكيفية
اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الاصغر تحت
الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم
بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغل وعلم ايضا ان كل بغل عاقر
كل

ثم هو العلم بهذه المقدمة الكلية ذاتي بغلة منتفخ البطن وظن انها حبلى
لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق
قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى
اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين وح يكون مقدمة اخرى
لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الاولين
كالكلام في كيفية التيام الاولين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية
له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح استحال
ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة
فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن
احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما
في الذهن فلا نم انه يمكن الشك في النتيجة وللقايل ان يقول نختار
الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير
لتينك المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا
ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن
لا يلزم من ذلك احتياجه الى التيام بينه وبين الاولين لا بد له من دليل
وان عنيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة بنسبتها الى احدى المقدمتين
نسبة صغرى الى الكبرى او بالعكس حتى تحتاج الى التيام بينهما واندراج
احديهما في الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو لم يعلم
بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقر
واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم
باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان
العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ
لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على
سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول
المصنف لا شبهة انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضين لهما والا اي لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار
المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما لما تفاوتت الاشكال

الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره
الشيخ الرئيس قال المسئلة الثالثة المشهور ان النظر الفاسد اي الذي يكون احد جزئيه
المادة او الصورة او كلاهما فاسدا اي لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة
في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي
هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه اي النظر الفاسد
يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال الامام هو الحق عندي فان كل
من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فحضر في عقله
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال
بان النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده
الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم
لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم فان جعلتم شرط الافادة
اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان يقال المحق اذا نظر
في شبهة المبطل انما لم يحصل له الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط افادته
الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المصنف
والحق ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد
الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد
الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما
للنتيجة لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة
وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على
الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء ما يصلح
للاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص قوله الثاني
انه كاف في معرفة الله تعالى اقول المبحث الثاني ان النظر الصحيح
كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكره
وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب
علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية
فانهم يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام
معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم

إلى الجزئيات وتحذيرهم عن الشبهات ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى
إلا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين
فرقة قالوا العقل لا يهتدي إلى معرفة الله تعالى أصلا بل هو معزول
بالكلية عن المطالب الإلهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن
الوقوف على الأمور الإلهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد
من إمام يرشدك إلى وجوه الأدلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع
الشكوك ونسبة عقل الإمام إلى عقل الناس نسبة الشمس إلى الأبصار
فكما أن الأبصار لا تقوى على إدراك المبصرات في الظلمة فإذا طلعت
الشمس تقوى بالأبصار بنور الشمس فيمكنها إدراك المبصرات كذلك
عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف واحتجت الإسماعيلية على
أن النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الأول
أن الخلاف والآراء المتناقضة مستمرة بين العقلاء في المطالب الإلهية
ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك إذ لما كان الخلاف مستمرا بين
العقلاء في ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد
من حاكم آخر غير العقل وهو الإمام المعصوم الثاني أن الإنسان
وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو
والنجوم بل لا بد من أستاذ يهديه وإذا كان حالهم كذلك في أضعف العلوم
فما ظنك بأصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته وأحكامه وأجيب
عن الأول بأن العقلاء ما أتوا بالنظر الصحيح فإنهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع
لهم استمرار الخلاف والمراء وأجيب عن الثاني بأنه لا نزاع في العسر
فإن العسر مسلم ولا شك أنه لو كان معلم يعلم المبادي التي يتألف منها الحجج
ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل إنما النزاع في
الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع **قوله** الثالث في
وجوبه **أقول** اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى
فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة إلى أن
معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق وذهب
جمهور المسلمين إلى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين

وجوه

الائمة وبوجود الامام سوى عقولهم بعقل فاحتذروا على ادراك المعارف
الامام

27

فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى إنما هو الرياضة وتصفية الباطن
وهذا مذهب المتصوفة وأصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق
معرفة الله تعالى إنما هو النظر وهو قول الأشاعرة والمعتزلة فالأشاعرة
والمعتزلة اتفقوا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها
وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الأشاعرة على أن وجوب النظر
بالشرع وذهب المعتزلة إلى أنه بالعقل والزجر إلى الميت فنقول
النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق أصحابنا والمعتزلة أما عند أصحابنا
فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والأرض وكقوله تعالى
أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وأما عند المعتزلة فبالعقل لأن
معرفة الله تعالى واجبة عقلا لأن شكر الله واجب عقلا لأن نعمة
على العبد كثيرة قال الله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة
وشكر المنعم واجب عقلا لأن دفع الخوف عن النفس واجب عقلا بالشكر
يندفع الخوف عن النفس فشكر الله واجب عقلا وشكر الله تعالى
يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا ولا تحصل
إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق أي الذي يجب في كل حال إلا به وكان
مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة
فإنها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز
بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم إلا بأمر يكون ذلك الأمر
ليس مقدورا للمكلف فإن ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان غير مقدور
للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق
واعترض على هذا الدليل بأن مبناه على حكم العقل بأن معرفة
الله تعالى واجبة عقلا وستأتي الكلام في أن حكم العقل باطل بل الحاكم
الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فإنه إذا أمكن العرفان
بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما
الدليل على امتناعه ولم لا يجوز أن يحصل معرفة الله تعالى بالإمام
المعصوم كما هو رأي الإسماعيلية أو بالإلهام كما هو رأي حكماء
الهند أو بتصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف وأيضا هذا الدليل

مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض
على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة
لانه ح يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل
البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازم الوجوب
الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة يستلزم نفي الوجوب العقلي ونفي
الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل قوله تعالى وما كنا معذبين
على انه ليس الوجوب الا من الشرع فيلزم وجوب النظر بالشرع لزم
افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان
المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه
الا بالنظر لان وجوب النظر ح بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع
وثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي ودلالة
المعجزة على صدقه موقوف على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر
والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيلزم الدور ويلزم الافحام قلنا
لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء واللازم باطل بيان الملازمة
لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات يتوقف على
انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم
بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها
سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات
نظرية يحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري نظري فللمكلف
المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوبه الا بالنظر
فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه توقف على النظر فيلزم
الدور ويلزم الافحام **قوله** الكتاب الاول في الممكنات وفيه
ثلاثة ابواب **اقول** لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل
الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادي للالهيات والعلم بالمبادي
مقدم على العلم بما له المبادي وذكر فيه ثلاثة ابواب لانه لا
يخلو ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية

وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات **الباب** الاول
في الامور الكلية **الباب** الثاني في الاعراض **الباب** الثالث
في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادي لمباحث
الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول **الفصل** الاول
في تقسيم المعلومات **الفصل** الثاني في الوجود والعدم **الفصل** الثالث
في الماهية **الفصل** الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة **الفصل** السادس في العلة والمعلول
الفصل الاول في تقسيم المعلومات على رأي اصحابنا والمعتزلة
والحكماء ومن الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود
في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج
وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم ومن اصحابنا
من ثلث القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع
النظر عن غيره اي لا يكون تحققه تابعا لغيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار
غيره اي تحقق تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة
في ان تحمل الاجناس والفصول على غيرها هو المصطلح عند المنطقيين لان
ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحدوا
الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله
صفة احتراز به عن الذوات فان الذات ليست بحال وقوله غير موجودة
في نفسها احتراز به عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة
احتراز به عن الصفات العدمية قوله قائمة بموجود احتراز به عن الصفات
التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل ان هذا الحد
انما يستقيم على رأي اصحابنا لا المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من
الاحوال ما يثبت في العدم كالجوهرية فهي ذا صفة لغير موجود فيكون
هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم
ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز ان تكون قائمة بموجود ومعدوم
والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه
اي تعرف وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه

اي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان
له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو
المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود
لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق
المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي
والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وذا ثبتت الحال من
المعتزلة وقالوا الكائن ان استقل بالكائنية اي لم يكن كائنيته تبعا قسما اخر
لكائنية امر اخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية
اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا
الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم
يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا هو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا
قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسيم
الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال
قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان
وثابت له كون في الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون
في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى
اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي
فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان مستقلا بالكائنية
فبانتفاء الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان
يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق
المنفي **قوله** وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم **اقول** لما
ذكر تقسيم المعلومات على راي الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر
التقسيم على راي الحكماء وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان
له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا
مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليتمكن بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم المعلوم صح
اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون
معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم

فهو الموجود الخارجي وان لم يكن له تحقق خارج الذهن فهو الذهني صح

ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان
له تحقق خارج الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي
الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته
فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب
اخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن فان الممكن لذاته قابل للعدم
لا بسبب اخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه
وهو العرض والى ما لا يكون كذلك اي ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز
بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر
لكن لا يكون مقوما لما حل فيه بل ما حل فيها مقوم لها فان الصورة مقومة
للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده
اي لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يسبقه العدم
وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي شاغل للحيز الذي هو الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء
وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما اي يقابل
المتحيز والحال في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
ثم المتكلمون احالوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه
لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز متحققا لشاركه الباري تعالى
في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة
وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب
لا يستلزم التركب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كاللاتحيز
كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركب في ذاتها وكل بسيطين متشاركين
في سلب غيرهما عنهما ولا تركب في ذاتيهما **قوله** الفصل الثاني
في الوجود والعدم **اقول** الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر
فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا
الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس
في الحال المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه ثلاثة

الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي ه وفيه نظر

اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود لو

اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع

اما على راي من يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا

في اللفظ فظاهر واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات

فلانه مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج

عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا يلزم من تصور

الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير

ان يكون الوجود جزءا لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهة

تصور الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور

وجودي بحقيقته وهو ممنوع ولم لا اذا كان تصور وجودي بوجه ما فلا

يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة الوجه

الثاني ان التصديق البديهي بان الشيء والاثنين لا يجتمعان ولا يرتفعان

اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما

مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور

الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق

على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات

هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي يكون

بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا

كان جميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي

التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه

اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون

الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته

مطلقا متوقف على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم بداهة العلم

بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات

البداهة للعلم بالجزء الى دليل ه ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه

ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا

علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم

بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم

انه بديهي مطلقا لم يفد لانه حينئذ يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي

والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم بداهته مطلقا لا يتوقف على العلم

ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة

العلم بالجزء محال ثم رد المصنف هذا الوجه بانه لقائل ان يقول

التصديق موقوف على تصور كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته

فبداهة تصور الوجود باعتبار لا تقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود

ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار بديهيا وتصور حقيقته

او سائر الوجوه غير بديهي وايضا لقائل ان يقول لا نم ان السابق

على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي

هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور

طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي الوجه

الثالث ان الوجود بديهي التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما بالبديهة

او بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا

ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان كسبه بالحد او بالرسم واللازم

باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء فجزؤه اما موجود

او معدوم وكل منهما محال اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف

به والا يلزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع تركب

الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا له فلا يكون

للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما

يمكن بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف

من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الثاني قيد ليندفع

الاعتراض فانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته ولقائل

ان يقول لا نم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود

جزء نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا من الوجود اذا كان باعتبار

الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فان الموجود هو شيء له الوجود
واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزءا لنفسه
لا يقال ح يلزم ان يكون ما فرضناه جزءا للوجود معروضا له وهو ممتنع
لانا نقول لا امتناع في كون الشيء معروضا له واعتبر الناطق بالنسبة
الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية صادقة لان كلا
من المتساويين يصدق على الآخر فان الانسان المحمول على الناطق لا يكون
تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل
محمول لازم عارض والموضوع معروض له واعلم ان كون تصور الوجود
بديهيا ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم
الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها
لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين لتصور الوجود فلا يحتاج
في اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد
يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي
لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل
في ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج
الى تنبيه فما ذكر لبيانه انما هو تنبيه لتنبيه النفس فتتصور طرفي التصديق
على الوجه الذي يتوقف عليه لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة
لا يجدي فيه كثير نفع **قوله** الثاني في كونه مشتركا **اقول** لما فرغ من
المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء
والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء
عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واحتج المصنف على ما ذهب اليه
الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا
بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء
واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء اذاتيا للخصوصيات بان
يكون تمام ماهيتها او فصلا لها او عرضا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات

التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها
المختصة وخاصتها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيته المختص
وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا
التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء
ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن
جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا او عرضا الوجه
الثاني تقريره لنا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى
الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة
فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود
بينها اشتراك الوجود بينها قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين
جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن
ولا يلزم من كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكن البعض عرفا لم
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر
مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او لا ابيض فاللا ابيض اما حيوان
او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه
بين جميعها والموجود مورد للقسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع
واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزم منهما من حيث اللفظ لا من
حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشيء فانا قطعنا النظر عن لفظ الوجود
ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي **قوله** واستدل بان
مفهوم السلب واحد **اقول** هذا دليل آخر يدل على ان مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع
الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر
العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما
او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات
بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل
مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد

فانّ كلّ ايجاب له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكنّ السلوب متشاركة في مطلق السلب ضرورة مطلق السلب عليها الدالّ على الاشتراك ومن توهّم ان الحصر انما يحقق بالنسبة الى الوجود الخاصّ والعدم الخاصّ فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد امّا ان يكون موجوداً بوجوده الخاصّ او معدوماً بعدمه الخاصّ لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسماً آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد امّا ان يكون موجوداً او معدوماً فانّ العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا انّ التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كلّ منهما واعلم انّ هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود مشتركاً بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان قوله الثالث في كونه زائداً اقول لما فرغ من كون مفهوم الوجود وصفاً مشتركاً بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائداً على الماهيات فانّ كونه زائداً متفرّع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى انّ الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافاً للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقاً اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كلّ شيء عين ماهيته وخلافاً للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها امّا انّ الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلاثة الاول تقريره انّا نتصوّر الماهيات ونشكّ في وجودها الخارجي والذهني حتى نقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائداً على ماهياتها لم نشكّ في وجودها الخارجي والذهني عند تصوّرها وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائداً على ماهياتها لكان امّا نفسها او داخلاً فيها وعلى التقديرين لا نشكّ في وجودها عند تصوّرها لامتناع الشكّ في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوّره بالحقيقة لانه اذا تصوّر الشيء يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصوّر الشيء الا بعد تصوّر ذاتياته موصوفاً به فلا نتصوّر الشكّ في وجودها الخارجي والذهني عند تصوّرها اذ يستحيل الشكّ في اتصاف الشيء بمقوّمه عند تصوّره

فان قيل

32

فان قيل كيف يمكن الشكّ في الوجود الذهني عند تصوّر الشيء وتصوّر الشيء عبارة عن وجوده الذهني اجيب بان تصوّر الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصوّر الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائداً على ذلك الشيء فيمكن ان نشكّ في وجوده الذهني عند تصوّر الشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوّره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصوّرها لا نشكّ في وجودها عند تصوّرها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائداً الوجه الثاني تقريره انّ الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست بقابلة للوجود والعدم لانّ الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلاً فيها الوجه الثالث تقريره انّ الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم امّا اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءاً من الماهيات لانه لو كان جزءاً من الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل امّا الملازمة فلانّ الوجود لو كان جزءاً من الماهيات لكان اعمّ الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعمّ منه فيكون جنساً فيكون الانواع المندرجة تحته متميّزة بعضها من بعض بفصول موجودة والا لتقوّم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والفرض انّ الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركّب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل وامّا بطلان اللازم فلانّ اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لانّ تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معاً فيه ان اراد الحكم جزئياً وهو ان يكون الوجود زائداً في بعض الماهيات فمسلّم وان اراد كليّاً وهو انّ الوجود زائد في جميع الماهيات فنقيضه جزئياً وهو انّ الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات ويجوز ان يكون زائداً في البعض وعيناً في البعض او جزءاً في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات

ولا تركيبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العموم
والتعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العموم ينبغي ان يكون كذلك في
الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل الانم وجوب
الاستواء فيها وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع
لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زايدا في الجميع وهو
المطلوب وبهذا يندفع ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا
للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن
الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول اذا
كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو الوجود فلا قوله
احتج الشيخ اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود
غير زايد على الماهية فانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود
بالمعدوم واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زايدا
على الماهية يكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قايما
بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه
اجاب المصنف بانا لا نسلم بان الوجود اذا كان زايدا على الماهية
يكون قايما بالمعدوم بل يكون الوجود قايما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان
تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان
لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم
ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث
هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست
نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان الماهية من حيث
هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا لزم الواسطة
واذا كان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور
لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة
الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجد
نفس الوجود ولا مشتملا على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير داخل

٣٣

33

فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود فحل الوجود
في الماهية كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زايدا الا
في العقل قوله ولانه في الواجب لوجوه اقول لما فرغ
من بيان كون الوجود زايدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على ان الوجود
زايد في الواجب وذكر ثلاثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود
في الواجب زايدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان
الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زايدا عليه
فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود الذي لا يكون
عارضا وحينئذ لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان
تجرده لذاته الوجود فيلزم التجرد لازما لذات الوجود والوجود في الممكنات
عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث
هو هو وهو محال فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم
فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا
الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات
اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي التجرد ولا اللاتجرد
والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا
والثالث ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان
يكون الواجب ممكنا كان اولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد
الذي هو العروض واما التجرد الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة
بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد هو عدم العروض
فيكفي فيه عدم الموجب للعروض اجاب المصنف عنه بما يمكن
تقريره من وجهين احدهما انه حينئذ يحتاج الواجب في عدم الموجب
للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما
انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه

لان الموجب لعروض الوجود للماهيات نما هو الواجب قيل
الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افراده في التجرد
واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول على افراده بالتشكيك المقول
على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته
في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك
على الانوار وصار ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى اجاب
المصنف بانا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول
على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود
مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات
في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة
وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة فيلزم تركب الوجود
الذي هو الواجب والمباينة الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب
ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه
اذا كان التشكيك مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب
ووجود الممكنات مختلفين في الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين
ذاتي مشترك اولا والاول يلزمه التركب في الوجود الذي هو الواجب
والثاني يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه
قد بان فساد تركب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية
بين الوجودين لما بينا ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا
كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب
ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم
فيمتنع تنافي لوازمهما واعترض بان الواقع على الاشياء بالتشكيك لا بد وان
يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها
على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات
ان تماثلت وتجانست باعتبار امر غير الوجود اذ لو كان من عوارض
وجود الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التي هي الوجودات
متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار امر غير الوجود لزم
...

المحال ان المذكوران تنافي اللوازم على تقدير التماثل او تركب الواجب على
تقدير التجانس وان تباينت المعروضات اي وجود الواجب ووجود الممكنات
كان كل من الوجودين مباينا للغير بالذات مخالفا له في الحقيقة مخالفة المكنات
ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو غير المدعى
والقائل ان يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب
ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افرادها بالتشكيك لان المقول
بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على
اختلاف اما بالتقديم والتاخر مثل وقوع المتصل على المقادير وعلى البياض
الحاصل في محل واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا
وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع
الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض
الماهيات محتمل لهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها
بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها
وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا
بالتشكيك على الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة
الافراد في الحقيقة فغير مستقيم قوله والا يلزم التركيب والمباينة تمام
الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة
لا تنافي الاشتراك في العارض فيجوز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين
حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك
الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد واما قوله وان تباينت
المعروضات كان كل منها مخالفا للغير بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا
العارض وهو غير المدعى فان اراد انه مباين لما قيل فلا وان اراد انه مباين
لما قلنا فلا وان اراد ما قيل اولا وهو انه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام
الحقيقة فقد وجب كون المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على
تقدير التشكيك مباين له واما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص
زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك
ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق

زايدا على الوجودات الخاصة والمباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبداء الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبداء الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في التاثير والا لكان السلب جزءا من مبداء الممكنات وهو محال واما بطلان اللازم فلانه لو كان مبداء الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدائية لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو وهو محال **قيل** لا نم ان مبداء الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزءا من المبداء وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا لتاثير المبداء لا جزءه ويجوز ان يكون السلب شرطا لتاثير المؤثر **اجاب** المصنف بانه حينئذ يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول مبداء الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا **الوجه الثالث** ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وحينئذ لا يكون الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب وخارجا عن ذاته فيكون زايدا **قوله** احتج الحكماء بان وجوده **اقول** احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب مقارن وملولذاته او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته **قوله** فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده **قلنا**

35

٣٥

لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة للوجود في انهما مع انهما غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود **قوله** ونوع اتصاف الشيء **اقول** لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات والصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي نوع للكلي جعل هذه المسئلة نوعا لكون وجود الواجب زائدا **فنقول** ماهية الشيء قد تكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد تكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية سببا للتعجبية ومثل الخاصة ككون المتعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود فليس لاجل صفة اخرى قايمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زايدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المباين ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان يكون علة للوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا لاستحال ان يكون الصانع واما القابل للوجود فليس قابلا له في الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني بل بان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجودها او عدمها وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة

للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل ولان
اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا اتجه تقدمها
بالوجود على الوجود **قوله** الرابع في ان المعدوم **اقول** المبحث الرابع
في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف في ان المنفي اي الممتنع لذاته ليس بشيء في
الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على معنى ان
له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية
لا يمكنه بان المعدوم الممكن شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو
الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا
فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين
من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من
زعم ان المعدوم الممكن شيء متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب
سائر المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بان
المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي
ولا شيء من المنفي ثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المطلوب وان
كان المعدوم اعم مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا
لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو محمول
على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد
الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف **قال** وفيه نظر فان المعدوم
اذا كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت
فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حج **واجيب** عنه بانه اذا لم يكن
المعدوم ثابتا لم يكن الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم
لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة
صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا
لم يكن الاخص المطلق ثابتا وللقائل ان **يقول** المعدوم اذا كان اعم
من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم
الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان **قيل** اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا
محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي

اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي
المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن
وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس
بثابت في الخارج ومن نازع فيه جدا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة
ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على كون المعدوم ليس بشيء في الخارج
على وجه البرهان لا يمكن نعم الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين
بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات
القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه
على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو تثبت فاما تؤثر
اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام
الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم
واما **الثاني** فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث
فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت
في الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل
وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير ولان
وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة
في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وهو محال واذا لم يكن
موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون
المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات
القدرة واثبات ان المعدوم الممكن شيء في الخارج فيكون الزامهم دائرا
بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن شيء **قوله** احتج المعتزلة **اقول**
احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين احدهما ان المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فلانا نقول
اوجه **الاول** ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم لنا
وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر
عليها والحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها
الثاني ان المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي معدومة

وكل معدوم متميز فانه يصح ان يقال الحركة ممتنة ولشرقة معدومة لنا وخلق
السموات والارض غير معدوم لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه
الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن بعض والا لاستحال
ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا الثالث ان
المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره
شيئا آخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا
امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا
والآخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز وان كل متميز ثابت فلان
التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه
الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان
الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع
ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان
ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان
ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم
الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج
المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
والمركبات التي تتألف عن اجتماع الاجزاء وتمامها على وجه مخصوص ثابتة
في الخارج وليس كذلك عندهم وكذا يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج
وليس كذلك عندهم وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل
متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه
الاول بالمنع على سبيل التفصيل هو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن
فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن
ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخيالات والممتنعات والمركبات
ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى
مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا
لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع
من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من نفي احدهما ثبوتا

كون الآخر ثابتا في الخارج كما سيتبينه قوله الخامس في الحال اتفق الجمهور اقول
المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم ليس بثابت في الخارج
شرع في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال
بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام
الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال
لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل اما ان يكون
له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا
واسطة بين القسمين اللهم الا ان نفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر
فحينئذ تثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول
ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة
وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء يخالف ماهياتها
والوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود لان الوجود وصف
مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود يخالف الماهيات بوجه وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات
الموجودة مغاير لخصوصية ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود
آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل وليس بمعدوم لان العدم
مناف للوجود والشيء لا يتصف بما ينافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما
وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود ليس بموجود ولا
معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية
وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي
عبر عنه بالسوادية فان وجد للونية التي هي الجنس وللسوادية التي
هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقم
احدهما بالآخر استغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما
عن الآخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما
بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم
احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب
عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا لساوى

غيره من الماهيات في الوجود وتخالفا في خصوصياتها فيكون للوجود وجود
آخر زائد على وجوده على ماهيته **قلنا** تميز الوجود عرضا والموجودات
بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه
ولا يلزم التسلسل وللقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج
فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود او غيره وكلاهما محال
اما الاول فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل **الجواب** ان الوجود
لا يرد عليه صحة القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما
لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبما فيه اذ لا يصح ان يقال السواد
اما اسود او ابيض والضرب اما ضرب او ليس بضرب ولئن سلم ان الوجود
يقبل صحة القسمة فنختار انه الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود
في الخارج فلا يكون حالا **والجواب** عن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام
الاخرى به لا انه لو لم تقم احديهما بالاخرى يستغني كل منهما عن الاخرى فانه
اذا لم تقم احديهما بالاخرى وكان قيام احديهما بالجسم موقوفا على قيام
الاخرى به يكون احديهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى
او احديهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم **قوله** يلزم قيام
العرض بالعرض **قلنا** مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او **نقول**
التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجودة في العقل لا
في الخارج فلا تكونان قائمتين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع
جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه
جعل النوع فلا يكون حالا **وفيه** نظر فانه لو كان التركيب في العقل يلزم
ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج
والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج وانه محال
وللقائل ان **يقول** المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا
في الخارج اذا كان الجنس والفصل مأخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم
ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج لجنس العقل وفصله فان
كان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع من ان يكون

صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط **لا يقال** مطابقة لاحديهما
تنافي مطابقة الاخرى **لانا نقول** انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة
له لكنا اذا كان المجموع مطابقا له فلا **قوله** الفصل الثالث
في الماهية **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع
في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في نفس
الماهية الثاني في اقسامها الثالث في التعين المبحث الاول
في نفس الماهية وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية
مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو
لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فما به يجاب عن هذا
السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية
تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات
والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية
والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات
الاول من حيث هي في العقل ولم توجد في الاعيان ما يطابقها مثلا
المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان
شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال
في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا **فنقول** ان لكل شيء فرض
جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا او غيره حقيقة ذلك الشيء بتلك
الحقيقة ذلك الشيء وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة
بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية من حيث
هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت
او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي
والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان
في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي
لا يدخل شيء منها في مفهومه وان لم ينفك عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات
في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة
في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شيء وهو واحد

من هذه الاعتبارات شئ آخر ولا يصدق لحد هذه الاعتبارات عليها
الا بضم ذايد ولا كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته
لا بشئ آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة
اليه فالانسان من حيث هو هو غير التفات الى ان يقارنه شئ او لا
بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط وان
اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شئ
وهو موجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه
جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات واللواحق
يسمى المجرد والماهية بشرط لا وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود
الخارجي ايضا من العوارض وقد فرض مجردة عنها بل انما يكون في العقل
وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين الخاص مندرجين تحت
اعم وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل
انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان
لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه
الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه
جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات
والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط
مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات
وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية
لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له **قوله**
الثاني في اقسامها اقول المبحث الثاني في اقسام الماهية
الماهية اما ان تكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة
وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة
في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستغن عن وجود

الآخر كالانسان المركب من البدن و ...
الحالة في مادة البدن الحافظة له و ...
المركب من السطح والخطوط الثلاثة ...
المركب الخارجي واما عقلية للعرض المركب ...
في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود ...
الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج ...
في العقل كالمفارقات بان جعلنا الجوهر ...
ولم يتميز جنسه وفصله في الخارج لان ...
المركب من اللونية وفصله المحقق به ...
جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج ...
في الخارج فان كان كل منهما محسوسا بانه ...
وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما ...
لاحدهما مداخلا في طبيعة الآخر وهو محال ...
اجتماعهما ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن ...
محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع ...
لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا ...
وقابله وفيه نظر اذ لا نم انه ان ...
لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة ...
فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بالفعل ...
فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما ...
والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في ...
وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما ...
محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ...
له في وجوده وهذا ضروري فان ...
فان قيل تغاير الوجود في الخارج ...
التغاير في الوجود الذهني ايضا متنف ...
المتغاير في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل
في الذهن الا بالاشتراك

39

بسم الله الرحمن الرحيم
في سورة النساء
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
واخواتكم وعماتكم وخالاتكم
وبنات الاخ وبنات الاخت
وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
واخواتكم من الرضاعة وامهات
نسائكم وربائبكم اللاتي دخلتم بهن
وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن

ومن لم يستطع منكم طولا ان
ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات الاية

من هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها
الا بضميمة زائدة ولا كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته
لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضميمة صفة الوحدة
اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيء او لا
بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط وان
اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء
وهو موجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه
جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات واللواحق
يسمى المجرد والماهية بشرط لا وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود
الخارجي ايضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل
وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية فالمجرد والمخلوط يتباينان تباين الخصصين المندرجين تحت
اعم وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل
انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان
لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه
الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه
جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
في الخارج ويكون مجردا اعني المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات
والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط
مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات
وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية
لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له **قوله**
الثاني في اقسام ا **اقول** المبحث الثاني في اقسام الماهية
الماهية اما ان تكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة
وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة
في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل عن وجود

الآخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا اردنا بالروح الصورة
الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث
المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به وان جعلنا للجوهر
المركب الخارجي ونحو العرض المركب في الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها
في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الآخر في
الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء وانما تكون الاجزاء متميزة
في العقل كالمادة فانا ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل مقوم
ولم يتميز جنسه وفصله في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد
المركب من اللونية وفصله المحقق به الذي عبر عنه المصنف بالسوادية فان
جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله
في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين
وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون
احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند
اجتماعهما ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث هيئة
محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة
لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله
وقابله **وفيه** نظر اذ لا نم انه ان حدث هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة
لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع
فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بالانفراد ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة
فلا تكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها
والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما
وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان
محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا
له في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر
فان **قيل** تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان
التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين
المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل

في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل
الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس
مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل نعتبر هذا
ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع
النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الخارجي انما هو في العقل فالاجزاء التي تكون متداخلة ايضا
وذلك لان الاجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول
يسمى متداخلة كالاجناس مع الفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة
او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن
والبلقة من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها
او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا تخلو
اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية
وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات
العشرة وان كان كلها اضافية فكاجزاء القرب والبعد فانهما مركبان من اضافة
عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكالسرير الملك فانه مركب
من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها
عدميا فكاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره
وعدمي وهو انه لا مبدأ له قوله وفرع اقول رتب على مبحث
اقسام الماهية فروعا ثلاثة الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء
المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسائط
غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ
المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان
اضافة فلا يعرض للبسائط لان الاضافة تقتضي الاثنينية ولا اثنينية
في البسائط اجاب المصنف بانا لا نسلم ان البسائط لا تكون ممكنة
قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسائط
قلنا ممنوع قوله لان الاضافة تقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله
ولا اثنينية في البسائط قلنا ان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها

بحسب مفهوماتها فنسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المفهوم لان
الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتض للاثنينية باعتبار
الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية
بهذا الاعتبار التركيب في البسائط وان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها
اصلا فممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الوجود والماهية قوله
الثاني المركب ان قام اقول الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه اي لا
يفتقر في تقومه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اي قام بنفسه لا يقوم بمحل وقام
الباقي من اجزائه بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة
فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى
فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى وان
قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض
او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الآخر بالقائم بالغير عند
من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة
وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم
قوله الثالث قيل يجب ان يكون الفصل اقول الفرع الثالث قيل
يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو
اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم
الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس
علة للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع ان يتركب منهما
حقيقة واحدة قال المصنف ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في
الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام
الجنس للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة
ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للآخر استغناء
كل واحد منهما عن الآخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للآخر ويكون علة
ناقصة له بان يكون الفصل مثلا جزءا للجنس والجنس علة ناقصة له والحق
ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل
بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد هو هو محتاج الى ان ينضم اليه

الذي هو معنى زيد انتفت يتعين به ويكون هو واحدا من أشباهه وهذا الزائد
هو الفصل وعلمنا بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهمتم كون الفصل علة لطبيعة الجنس
في الخارج خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس في الإلزام
تقدمه بالوجود عليه فيمتنع أن يكون هو بعينه الفصل قوله الثالث في التعين
أقول المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة أي تصورها
لا يمنع الشركة فيها والتشخص منها يأبى الشركة أي نفس تصوره يمنع الشركة فيه
فإن الأبد في التشخص من زيد وهو التشخص أي التعين فالتشخص وهو ما به يمتنع
الشخص من الماهية ونوع الشركة زائدة على الماهية قال المصنف ويدل
على وجود التشخص في الخارج أمران الأول أن التشخص جزء من الشخص الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لأنه
إن أريد بالتشخص عروض التشخص فلا نم أن التشخص جزء له بل التشخص عارض له
ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وإن أريد بالتشخص
المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نم أن التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج
فإن التشخص بهذا المعنى من الأمور الاعتبارية الثاني لو كان التعين أي
التشخص عدميا لكان عدما للتعين آخر وعدما للاتعين أو عدما للغير وذلك
لأن التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف
منحصر في الثلاثة والثالث باطل والأول يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غير يلزم
من وجوده نفي التعين والثاني وهو أن يكون التعين عدما للاتعين يقتضي أن
يكون التعين وجوديا لأن اللاتعين عدمي وعدم العدمي وجودي
والأول وهو أن يكون التعين عدما لتعين آخر يقتضي أن يكون أحد التعينين
وجوديا والتعين الآخر مماثل له إذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين
التعينات تختلف بالخارج فيكونان ثبوتيين قال
المصنف ولقائل أن يمنع التماثل إذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص لانضمام
التعين إلى الماهية لأنه يلزم أن يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي
إلى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص إلى ماهية النوع مثلا الإنسان
الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلد الفلاني المتكلم يوم كذا
بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل

نفي محض فلا يكون أثر المؤثر والجواب عن الثلاثة الأول وهي الوجوه الدالة
على كون المؤثرية أيضا ثبوتيين أن ما منها على كون الحاجة ليست ثبوتيه وعدميهما
على كون المؤثرية ليست ثبوتيه بأنه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية أن لا يكون
الذي كان محتاجا ومؤثرا أي يكون ذلك الممكن محتاجا وذلك المؤثر مؤثرا فإنه يلزم
من كون الوصف عدميا أن لا يكون الشيء موصوفا به كما أن القول بأن العدم ليس
أمرا ثبوتيا لا يستلزم أن لا يكون الشيء معدوما والحق أن كلا من الحاجة
والمؤثرية أمر اعتباري فإن كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه
العقل ويعتبر أنه ممكن أو موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقل ولا ينظر العاقل
فيه بل ينظر بهما هو آلة لتعقل يعرفه بالحاجة حال الممكن في أنه كيف يترجح وجوده
على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فإن تعقل كون الممكن متساوي
الطرفين لأجل الإمكان يقتضي ثبوت أمر في العقل والحاصل أن الحاجة والمؤثر
إذا نظر العقل بهما إلى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثيرا
للمؤثر ولا يوصفان بأنهما ممكن أو غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة
أخرى وللمؤثرية مؤثرية أخرى وإذا نظر العقل إليهما لا بأن ينظر بهما في حال
الغير بل ينظر إليهما باعتبار ذاتهما يكونان معقولين فيكون للحاجة حاجة أخرى
وللمؤثرية مؤثرية أخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار
العقل بهذا الوجه والجواب عن الرابع وهو اعتراض الثالث بأن المراد بالتأثير
أن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر لا أن المؤثر يحصل وجود الأثر فلا يصح التعريف
المذكور فإنه مبني على أن المؤثر يحصل وجود الأثر ولقائل أن يقول إن أراد
بالاستتباع إيجاد الأثر فالرد في المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وإن لم يرد
به أن وجود الأثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير في الأثر وإن
أراد غيره فليبينه حتى يتصور ثم يتكلم عليه إثباتا والصواب أن يقال في
الجواب إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فنختار أن تأثير المؤثر حالة وجود
الأثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وإنما يلزم تحصيل الحاصل أن لو كان تأثيره
فيه بعد وجوده ولكنه في حال وجوده فلا فإنه لا يمتنع تأثير المؤثر في الأثر زمان وجود
الأثر فإن العلل مع معلولها تكون بهذه الصفة أي تأثيرها فيه زمان وجود المعلول
وإن أراد بحال وجود الأثر مقارنة وجود الأثر لوجود المؤثر بالذات أي معيتهما

بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات
فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا يتأخر عدم
المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو
موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال
حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى هذا
يثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان الماهية
زمانا عريت عن الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية من حيث
هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما
والمؤثر انما يؤثر في الماهية لا من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة
او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة
وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كان الماهية لا تخلو عن احدهما
فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان التأثير وان كان
لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في
الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا عن الاعتراضات الثلاثة بنقض
اجمالي وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي
لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لا نم لزوم العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء
وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع
واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال
لا نم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم
مغالطة لانا نقول ح يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة
لثبوت النقيض واجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن
ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان الرجحان لاحد طرفي الممكن يستدعي
مرجحا فاذا لم يتحقق رجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نم
انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا
ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالتأثير استتباع
المؤثر الاثر فان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر
وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر اي يكون المؤثر في عدم

الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن
وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل الوجود ذكر التجرد لكونه
عدميا يحتاج اي عدم علة العروض غير مستقيم لما اولا فلانه لم يذكر في ذلك
الموضع تفسير التأثير واما ثانيا فلانه لم يدفع الشك بمجرد قوله ان التجرد لكونه
عدميا يحتاج اي عدم علة العروض لانه ح يقال بانه عدم علة وجوده في عدم
الممكن حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيض
فيحتاج الى تفسير التأثير بالاستتباع حتى يدفع الشك فان قيل ما سبق من
التفسير هو ان المراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم
المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد ان التأثير في جانب الوجود هو ان
وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التأثير في جانب العدم هو ان عدم
المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم الممكن اذا لم يتصف بالامكان
فلا اشكال ونقضه بانه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح
لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح امكان
فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح
وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثرا للمؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن
عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع
فانه ان اراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد المذكور
صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم
ان يكون للمؤثر تأثير في الاثر وان اراد به غيره فليبين اولا حتى يتصور اولا
ثم يتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال ان عدم الممكن المتساوي الطرفين
ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل
ولكن عدم المؤثر متميز عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر
بعدم المؤثر في العقل ولصعوبة هذا الاشكال ولزوم كون العدم محتاجا
الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة الحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة
الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث
وذهب طائفة منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث
وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية

الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير
اي لا بحال المتاخر عن الحاجة الى الموثر المتاخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث
متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء العلة
الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة **قيل** الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما
على الوجود **اجيب** بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من
العدم الى الوجود والا ثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من
العدم الى الوجود بعد العدم و قبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون
الحدوث علة للحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى
متاخر عن تاثير الموثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها ولا شرطا
لها لان المتاخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن
باعتبار وجوده فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى الموثر
المتقدم على الامكان بمراتب **اجيب** بان الامكان صفة للماهية الممكن من حيث
هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج
بل عروض الامكان للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على
اعتبار وجودها وعدمها فان **قيل** الامكان صفة للممكن والصفة متاخرة
في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون
علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب **اجيب** بان الامكان من الاعتبارات
العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي **قوله** الثاني
لا يكون احد طرفيه اولى به **اقول** الحكم الثاني للامكان ان الممكن
لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو تحقق
اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن ان يطرأ الطرف الآخر فاما ان يطرأ
بسبب او لا بسبب فان طرأ الطرف الآخر بسبب فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض
انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود
سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به والا لم يكن السبب
سببا واذا كان الطرف الآخر اولى لم يثبت اولوية الطرف الاول فيتوقف

اولوية الطرف الاول على عدم سبب الطرف الآخر فلا يكفي اولويته لذاته ضرورة توقفها
على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ الطرف الآخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب وهو اشد استحالة واخفى عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا
مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاولى واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان
الى الوجوب **قوله** الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره **اقول** الحكم الثالث
للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره اي ما لم يجب صدوره عن موثره لم يوجد وذلك التعين
يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن موثره لبقي على امكانه اذ لا وجه
لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح
ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن
لانه وجب او لا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال
وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود
فالوجوبان اي السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته الاول باعتبار وجود سببه
والثاني باعتبار وجوده **قوله** الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء
اقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى الموثر حالة بقائه
لان علة حاجة الممكن الى الموثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيلزم حالة
بقاء الممكن الاحتياج الى الموثر باقيا وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق
لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك الامكان
عن الممكن وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وايضا لو لم يكن الامكان للممكن
ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا او
ممتنعا **قيل** لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى الموثر لانه لو احتاج
حالة البقاء الى الموثر فلا يخلو اما ان يكون للموثر تاثير في الممكن حالة البقاء او
لا يكون فان لم يكن للموثر تاثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع
حصول الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن الموثر فلا يكون
محتاجا الى الموثر وان كان للموثر تاثير في الممكن حالة البقاء والتاثير يستدعي
حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة
لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هف **اجاب**

المصنفات المراد بتأثيره حالة البقاء ايجاده وامداده بعد وجوده مؤثره ولا يلزم
تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع
والحق ان يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه
صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف المفروض فان الباقي
هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في امر جديد
غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في
المطلق لا يستلزم عدم تأثيره في المقيد **قوله** الرابع في القدم وهو ينافي تأثير المختار
اقول المجيب الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير
الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر
لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والشيء المعدوم
الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فاثر المختار
يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تأثير المختار لان منافي
اللازم مناف للملزوم **قوله** والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير
الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون
القدم منافيا لتأثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم
قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا ان الصانع
كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا على
جواز استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع استناده الى الفاعل المختار والحكماء
يطلقون اسم المختار على الله ولكن لا بالمعنى الذي يريد المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون
اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته **قوله** والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات
اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم
عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم
الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى الله وصفاته تقرير الجواب ان
المعتزلة وان انكروا قدم الصفات قالوا به في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا
خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي
اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات

التعينات وايضا لانا لو قلنا ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما للشيء بل يكون
معدوما والمعدوم لا يكون عدما للشيء وايضا لانا لو قلنا ان اللاتشخص عدمي
فان الشيء المعتبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم
وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص وجوديا
لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك **قوله** وانكره
المتكلمون لوجوه الاول **اقول** انكر المتكلمون كون التعين وجوديا
زائدا على ماهية المتعين لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية
المتعين لشارك افراد التعين في التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية
المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايز التعينات
التي هي افراد التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة
بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في
التعين ولزم التسلسل واجيب بان تعين كل متعين ماهيته مخالفة لماهية
تعين متعين آخر نوعها منحصر في شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول
عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه
والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات
قولا عرضيا واذا كانت التعينات مختلفة بالذات يكون تمايز بعضها عن البعض بالذات
فلا حاجة الى تعينات اخر يمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر
فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص
هذا التعين اي تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة
هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه
الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص
هذا التعين به فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها
موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول
بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول
بحصص الاجناس لانه يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز
تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة

لكن لعنص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض
اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل التفصيلي بتبيين التفصيل بان
اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص الاقبل
الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا
زائدا على الماهية المتعين فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية
لامتناع انضمام الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدوم فوجود
الماهية اما ان يقتضي تعينا اخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا
يقتضي وجود الماهية تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها
وهو المطلوب واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها
فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين
التسلسل او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى
الماهية بعد وجود الماهية فاما اذا كان معه فلا **قوله** ونوع قال
الحكماء **اقول** فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية
لما فرغ عن بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى ما به
التشخص **قال** الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها
في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتخلف تشخص اخر والا
لامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص
يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في التشخص لكان لها تشخص
اخر وتشخص من لوازم الماهية والتشخص مخالفان فيلزم المخالفة
بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة **قوله** والا اي وان
لم يقتض الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها والعوارض
تكتنف بها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها ولا بد من مادة
يستند التشخص اليها وذلك لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد
لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل
على السواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل
سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين الثاني فيعلل تشخصها بتشخص
موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين

وحيث تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان **قيل** يجوز ان يكون السبب
حالا في محل التشخص لا حالا في التشخص ولا محلا له **اجيب** بان الحال في محل
التشخص يحتاج الى المحل فيستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا
قالوا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه ح علة التشخص
الحال والمحل جميعا فيدل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلق تشخصها
لم يتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي يتعلق تشخصها
بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم يتعلق تشخص المواد وعوارضها
بحقائقها تعلق تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وينتقل الكلام اليها
ويلزم التسلسل **اجيب** بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في
تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشيء الذي يقبل
التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل بل انما
يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة
الفاعل المختار فان ارادته يقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها
قوله الفصل الرابع في الوجوب والامكان **اقول** لما فرغ
من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم
والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث **الاول** في انها امور عقلية **الثاني**
في احكام الوجوب لذاته **الثالث** في احكام الامكان **الرابع** في القدم
الخامس في الحدوث **المبحث الاول** في ان الوجوب والامكان والقدم
والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين
الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان **قوله** والا اي وان لم يكن
نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان
لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان
بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود في الوجوب والامكان فاذا
انتفى احدهما تعين الاخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة
الوجود الى الامكان بالوجوب لامكن الوجوب ووجب الممكن لانه امكن الواجب
فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون الوجوب ممكنا لان الواجب بما هو واجب

بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشيء واجبا ممكنا يكون الواجب ممكنا
فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف
فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان
الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف
من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة
يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو
واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان
الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب
من حيث انه واجب ممكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه
الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف
بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا
لكان من هذه الحيثية جايز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات
الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه اجيب بانا لا نم انه اذا
كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جايز الزوال وانما يلزم
ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله وهو ممنوع فان
علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله فيمتنع زوال الوجوب وان كان
ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق ان يقال
لو كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم
ان يكون للواجب وجوب اخر وتقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان
علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان
ولما نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب يقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان
صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة
الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل
الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال
لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى
الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فان سببه

وسببه لا غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات
ولا الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون
للواجب وجوب اخر ويلزم التسلسل وتقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الثاني
ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان
لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقية الوجود لذاته الموجوح اي الايجاد السابق
على وجود الممكن متقدم بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن فاقتضاء الوجود
بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم
على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان
الذي هو لا اقتضاء الوجود محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا
على الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة
على الموصوف وهو محال قيل الوجوب والامكان ثبوتيان لان نقيضهما الامتناع الذي
هو عدمي ضرورة صدقه على المعدوم فيكون الوجوب والامكان المنافيان للامتناع
العدمي وجوديين اجاب المصنف بان نقيض ما يكون عدما الموجود خارجي
يكون موجودا لا نقيض الاعتبار العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان
والامتناع اعتبارات عقلية ولما القدم والحدوث اعتبارات عقلية فلان القدم
والحدوث لو وجدا لكان القدم قديما والحدوث حادثا لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث
حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم
وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا
ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل
الثاني في احكام الوجوب لذاته اقول المبحث الثاني في احكام الوجوب
لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره اي الواجب
لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع
غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته
الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان
يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى اجزائه المغايرة
للمركب والواجب يلزمه الاستغناء عن الغير وبين اللازمين اي الاستغناء والحاجة منافاة
والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته

منافٍ للمركب فان قيل هذا يدل على ان الوجوب الذاتي منافٍ للتركيب في الخارج
ولا يدل على انه منافٍ للتركيب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركباً في
العقل لانا نقول لا يجوز ان يكون في العقل مركباً لان التركيب العقلي ان كان
مطابقاً للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم
ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقاً للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل
لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي
لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلاً بل يقتضي التركيب في
العقل فجاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل
بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان
يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى
الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة
كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما
وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية
ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب
غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً
واذا لم يكن مشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل ان ينفصل
عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركباً في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
مركباً من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقاً للامر الواحد البسيط
في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى
امرين مع علمنا بانه اذ لا اشتراك مع الغير في ذاتي ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج
في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركبه في العقل مطلقاً الحكم
الثالث انه لو تحقق كون الوجوب لذاته ثبوتياً لما زاد على الذات
لانه لو كان زائداً على الذات يكون صفة له فيكون محتاجاً الى الذات الذي
هو غيره فيكون ممكناً فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك
الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم
تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل او تقدم الشيء
على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود

والنسبة بين الشيئين متأخرة عنهما فيتأخر عنهما فيزيد على الذات ثبوتاً في الفرض
الذي ذكره وهو كون الوجوب لذاته ثبوتياً اي كون الوجوب لذاته نسبة ثبوتية في كونه
ثبوتياً اي موجوداً في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم
الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركاً بين شيئين اي لا يكون في الوجود واجبان
الوجود لذاتهما وسيأتي هذا في الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف
بصفات جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون
مشتركاً بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات
لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكانت تلك الصفات ممكنة فيجوز
زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف
بصفات فالوجوب الذاتي للذات والصفات واجبة لا لذواتها بل بالذات
ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات
قوله الثالث في احكام الامكان اقول المبحث الثالث في احكام
الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر اربعة
منها الحكم الاول ان الامكان هو محوج الممكن الى السبب لان الممكن
لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء
امتنع وجوده الا بمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده
على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا
تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح قوله والفرق
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل
مقدر تقرير الدخل انا لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت
بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء
بالنسبة الى الثاني والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاول
غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان البديهيات
قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف
ببعض البديهيات والاستيناس به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي
خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء
بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته

لا يقدح في كونه بديهياً فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات
مكتسبة واعترض على كون الممكن في ترجح وجوده على عدمه محتاجاً
الى المؤثر من اربعة اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم
تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجاً الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية
فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة
صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى
لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة
ويتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها
الذي نسبنا الحاجة اليه اي متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم
الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن
وهو محال واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجاً الى
المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجاً لكان متصفاً بالحاجة اي يكون الحاجة ثابتة
للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة
للممكن اخص من ثبوت الحاجة وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان
الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى مؤثر فلا يكون الممكن محتاجاً
الى مؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف محتاجاً
اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان
علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجاً الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان
الممكن محتاجاً الى المؤثر لكان المؤثر موصوفاً بالمؤثرية واللازم باطل
لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر
والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية
نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية
ممكنة تستدعي مؤثراً له مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل
الثالث لو كان الممكن محتاجاً الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن اما
حال وجود الممكن فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم
الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه
الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضاً لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم

لان نسبة الممكن الى الوجود والعدم بالسوية فاحتياج احدهما الى المرجح يستلزم احتياج الآخر اليه

الباري تعالى وكذلك سائر الذوات في الذاتية وتميزاً عنها بصفة الالوهية
ولقائل ان يقول لاهل السنة لا يعترفون بالذات القدماء لان القدماء
عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات
لا في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو
الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء
والاحوال الخمسة قول ابي هاشم وحده فانه علل الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية بحالة خامسة هي الالهية وللمتكلمين ادلة على نفي القدماء منها بيان
ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى قوله الكلام في الحدوث
وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم ويسمى حدوثاً زمانياً وقد يعبر عن الحدوث
بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثاً ذاتياً وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً
لان كل ممكن موجود يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك
لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة
عن الغير لم يستحق الوجود لا انه يستحق اللاوجود فان اللاوجود ايضاً له بالغير
واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده من ذاته ووجوده من الغير
فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال من غيره
قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان
حال الشيء بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم
وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن
الموجود بالغير مسبوقاً بلا استحقاقية الوجود سبقاً ذاتياً ولا استحقاقية الوجود
غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقاً بغيره سبقاً ذاتياً وهذا
هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً قال الحكماء
الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم المسمى بالحدوث الزماني
يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة
فلان امكان الحادث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فقد كان قبل
وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل
وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود من غير انقلاب الشيء في هذه الثلاث
فلما انتفى الحدوث لا يلزم ان ينقلب احد الى الغير فيلزم الانقلاب فكان امكان حاصلاً قبل وجوده

وجوده

ولیس كذلك بل هو فرع العلم عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن
في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان فرع القدرة
لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه
لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا محال فقد بان ان
الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه عن وجوده
في موضوع بل هو اضافي يعرض للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم ممكن ان يوجد
او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فلو كان الامكان امرا
معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي ولا بد للاضافة من اعراض والاعراض لا توجد
الا في موضوع فاذا الحادث يتقدمه امكان وجود في موضوع وذلك الامكان
قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان
الحادث عرضا او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا واياما كان
فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثاني
وهو ان امكان المحدث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده
والقبلية بالاستقراء منحصرة في خمس الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب
على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي تقدم
الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين
وهذان كشيء كان في معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان
يكون الشيء محتاجا الى الغير في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج
اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية والثاني بالاعتبار
قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع
القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو ان
يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية
الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على
المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي وقبلية
عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس سببا لوجوده ولا بالشرف

لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية والقبل
المعدوم الحادث وضع ومكان ولا طبيعية وليس في طبيعة عدم الحادث ان يكون
قبلا فهو اذا بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة والجواب
عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج
وقيل ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي
ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان وجوده في الخارج
والتعلق بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه
واجيب بانه لا نم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه
في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا ولم لا يجوز ان يكون متعلقه
في الذهن فلا يقال امكان الحادث لا يجوز ان يكون فيه لان الحادث قبل
وجوده يمتنع ان يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لوافقه عليه
بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده
متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع
من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان
وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير والقابل
ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه
قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل
له بل هنا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل
الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللا
به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان
قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة الفاعل فان كون الفاعل بحيث يمكن عبارة
ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث
يمكن ان يصدر عنه الحادث والجواب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى
الاول يستدعي تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية
قد تكون بغير ذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست
بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء
الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية

وليس للزمان وضع ولا له طبيعة وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل
بعض منه هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض غير عائدة
الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا تقتضي ان تكون كل من القبل
والبعد في زمان غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد
قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض
كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان ولكن ليس بزمان زائد على القبل
بل بزمان هو نفس القبل والبعد وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض
بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي والصواب
ان يقال في الجواب انه ان اراد به انه يكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان
قبلية كونه بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اراد به كونه قبل بزمان محقق موجود
فممنوع وما ذكره في بيانه لا يفيد ذلك **قوله** الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة **اقول** لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان
والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه
ثلاثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الثاني في اقسام
الوحدة الثالث في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة
والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف
ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب
والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور لانا
اذا قلنا الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد
قلنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف
الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدا الكثرة
منها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف يعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة
مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدا الكثرة والعقل يعرف المبدا
اولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشيء الذي
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل
والراس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية وكل ما ينقسم الى

الى امور متشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد متشاركة في الماهية
فكونه ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابل للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى
امور متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية
لانها لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد
مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس
كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير
وان كان بمنزلة الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث
هي كثرة وكذلك الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود
او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود
ومفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء
من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم يكن
عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان تكون عدما لغير الكثرة لان غير الكثرة
يجوز ان يجتمع فيه الوحدة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم تكن عدما
لغير الكثرة تعين ان تكون للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية
فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد
النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة
مجموع الوحدات الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول
انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان
الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزؤه ايضا موجودا
وان اراد بالواحد الموجود معروض الواحد فمسلم انه موجود ولكن لا نسلم
ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز
ان يكون النقيضان عدميين على ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة فانه لا تناقض
بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة وجودية
فان الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات متميزة
بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات فينتقل الكلام الى وحدات الوحدات
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة
والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية لما

الوحدة فلأنها لو كانت موجودة عينا لكانت شيئا واحدا من الأشياء فلها وحدة ولوحدتها
وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية
يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى ما هو مشاركه في الماهية واما الكثرة
فلأنها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية **قوله** ونوع الوحدة
لا تقابل الكثرة لذاتها **اقول** الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض
اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة
تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة
وتقابل التضاد وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة وجزء منها
للكثرة ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والايجاب بمقوم لمقابله واما تقابل العدم
والملكة فلأن الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون
موجودة في العدم حتى يكون العدم متألفا من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة ملكة
للكثرة وكذلك لا يكون الملكة عدم الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا
يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمصنف نفى تقابل السلب والايجاب والعدم
والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب
والعدم والملكة يقتضي ان يكون احد المتقابلين عدم الآخر وليس احدهما
اي الوحدة والكثرة عدم الآخر واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة
ليست ضدا للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء
من الضد والمضايف بمتقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد
للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع
الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل
ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه
فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف
هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف ان
يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل
الكثرة بالعرض فلأن الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال
مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيل

بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة
والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية
والمكيلية **قوله** في اقسام الوحدة **اقول** المبحث الثاني
في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو
الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله فهو واحد
من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان
فانه فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس
ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت
جهة الوحدة جزءا لماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة
مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس
وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت
جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما
واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد
الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان
لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة
وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون
ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قابل القسمة
وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير
اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال
لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال
لمقدارين متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كعضوين مثلا او
متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وايضا الواحد بالشخص
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي كبيت

والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه
فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس
كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم
كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون
نحو الانسان الاسود والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة وان
كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل
كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان
لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان
كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الآخر
تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة **قوله** الثالث في اقسام الكثرة **اقول**
لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدة شرع في المبحث الثالث في اقسام
الكثرة كل شيئين هما متغايران و**قال** مشايخنا اي مشايخ اهل السنة
الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل
واحد منهما عن الآخر بان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران
كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما
عن الآخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل
وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والا اي
وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما
قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف
كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهما الكل كالانسان والحيوان
فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر
وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء وهذا الاصطلاح
قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره لانها ليست هو فظاهر واما انها
ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الاول وهو ان كل شيئين
متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما
اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والا اي وان لم يشترك الغيران
في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد

والحركة فانهما عرضان للجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم
بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان
صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق
ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ومن ضرورته
ان يصدق الآخر ايضا على بعضه فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق
على جميع افراد الآخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر اخص
مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض
الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان
اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا اي وان لم يصدق احدهما
على جميع افراد الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فكل
واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض
والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان
ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمن واحد و
اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع
اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر
وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد
في زمن واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان
لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل
المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ومدرك لان
المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي والآخر عدمي فان كان
المتقابلان وجوديين ولم يعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان
والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين
وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي
بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني او بحسب نوعه كعدم
اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة
حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي
في وقت يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم مشهوران كعدم اللحية عن الانسان

في بين من شأنه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعداً للاتصاف بالامر الوجودي
لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب والايجاب
كقولكم زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب يرجع الى القول
او العقد اي يكون المتقابلان فيهما اي القول كما ذكرنا او العقد المصور
بمعناه ولا يتحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه
ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل يتمايز العقود العقلية الواردة على
ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان **قيل** الايجاب
والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس
فلا يكون تقابل السلب والايجاب راجعاً الى القول والعقد **اجيب** بانه ما لم
يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون
راجعاً الى القول او العقد فان **قيل** لا نم انحصار التقابل في الانواع
الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدميين **اجيب** بان
العدميين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع
كون الشيء مقابلاً لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعاً معه والعدم
المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين
اللذين هما عدماهما فان **قيل** التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى
فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة **اجيب**
بان اللاعمى الذي هو سلب العمى اما يكون اذ السلب العمى وانتفاء العمى بانتفاء
عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر
هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار
بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب
قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين
قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف ولا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الآخر في تقابل الضدين فان تقابل السواد والصفرة يكون خارجاً
عنه مع صدق التعريف عليه **اجيب** بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي
وهو ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر

٥٣

56. تعاقب و بينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو ان يكون امران وجوديان
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما
غاية الخلاف وعدم الانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري **قيل** ان
اشترطوا في تقابل العدمي والوجودي في تقابل العدم والملكة ان يكون العدمي
عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب
والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون بينهما التقابل من السلب
والايجاب ان لم يشترط موضوع فالمعلوم انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما
وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين
يجب ان يكون عدم الوجودي **اجيب** بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل
ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور توارد هما على موضوع واحد لان موضوع
عدم اللازم يباين موضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين
قوله قيل السواد من حيث هو ضد البياض مضاف قلنا المضاف حينئذ السواد
لا هو قيل المقابل تحت المضاف فكيف يكون المضاف تحته قلنا المضاف تحت ما صدق عليه
المقابل وهو اعم لصدقه على الضد والايجاب والسلب وتحت المقابل وكلاهما لا الذات
وحده **اقول** قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان
لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون
تقابل الضدين قسماً من تقابل المتضايفين **قلنا** المضاف حينئذ السواد لا السواد
فان السواد نظراً الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف اليه
فيكون عروض التقابل لذات السواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتهما اي مفهوم
الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما او عروض التضايف لمجموع الذات
الموصوف بانه ضد **قيل** المقابل تحت المضاف لان المقابل امر وجودي
لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذي هو امر وجودي فكيف يكون المضاف
مندرجاً تحت المقابل لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم من الآخر مطلقاً **قلنا**
المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات التي صدق عليه المقابل وما صدق
عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المقابل اي الذات
المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار
عارض من عوارضه اخص منه **قوله** فرع المثلان **اقول** ذكر خمسة فروع

على المضا الثالث لا وقـ المثلان لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين متحدان في الماهية
وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا لانهما
اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين
الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من السلب والايجاب
لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين فانه انما يقابل الاخر لاستلزامه
عدم الاخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد
انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذكر واحد ولا عقد
انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه
خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير
ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان
التقابل بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير
وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع
للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع
للذات بالذات ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس
بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما
يرفع ذاته لا بتوسط شيء اخر اقوى من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الامر الخارجي
عنه وايضا الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر منافيا لعقد انه
خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا اخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كونه ذلك
الامر المشتمل على انه ليس بخير منافيا لاعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله
على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب
وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان بخلو المحل
عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه
باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين
كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط
كالشفاف وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل
للملكة

فانه ليس بابيض ولا احمر ولا اخضر مثلا

٥٤

55

الفرع الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما
وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب
الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يتلازمان المحل
على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او
للمرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم
احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما
ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد
الضدين بعينه المحل كالبياض للثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقراء دل
على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد
السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد
السافل الذي هو اللون وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضادهما
شيء واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما
امران متباينان يضادهما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون
لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة قوله الفصل السادس
في العلة والمعلول اقول لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة
شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول
في اقسامه الثاني في تعدد العلل والمعلول الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا
المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة
الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول
زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا
لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة
على جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان بل العلة
التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول
اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا ثم العلل
الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلل الناقصة
اما ان تكون جزءا من المعلول او خارجة عنه اذ يمتنع ان تكون نفس المعلول

فان اللون جنس لها فان وفوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف

والثالث ما لا يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه
او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير وتسمى العنصر
باعتبار انه جزء اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني
اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرة في وجوده اي
يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرة
في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما
الشرايط وارتفاع المانع فراجعة الى تتميم العلل المادية او الفاعلية فلهذا لم
يجعلها قسما بالاستقلال **قوله** الثاني في تعدد العلل والمعلولات **اقول** المبحث
الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علتان او
علل كل منها مستقلة ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على
معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه
بكل منهما فلا يخ اما ان يجب وقوعه باحدهما اولا والاول ينفي ان يكون واحدهما مستقلا
والتقدير ان كل واحدة منهما مستقلة هذا خلف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم
استغنائه بكل منهما عن كل واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا
اليهما معا وهو محال واما المتماثلان المتغايران بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين
مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين واقع باحدهما والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد
بين السواد والبياض فانه نوع واحد مندرج تحته فردان متماثلان احدهما
تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض
معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض
التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس
الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس
الى السواد **قيل** الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان تكون محتاجة الى واحدة من العلتين
المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها ولما ان
تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لانا **نقول** الطبيعة
من حيث هي لا تكون لا انها محتاجة اليها او غنية عنها لانا **نقول** الطبيعة
من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة المستقلة اولا والاول يقتضي الحاجة اليها
والثاني يقتضي الغناء عنها **واجيب** عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية

عنها **قوله** فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها **قلنا** الحاجة لم تعرض
لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة
غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين
لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة لزمه الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل
عليها والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات
متعددة كالاثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد
اثاره ان تعددت الالات والقوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ لعقل
ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه
من الة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن
الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فهذان المفهومان
ان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما فنقول
الاخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين او الذي يكون خارجا
هو معلول فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل **واجيب** بان المصدرية من
الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي
والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل
على تقدير خروجهما او خروج احدهما **وعورض** بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول
الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية تطلق
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلولها من حيث انهما
يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون
العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدمة بالذات على المعلول وهذا المعنى غير
الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتيهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا او كثيرا امور قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة
يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما
محالان **قيل** المصدرية ان لم تكن صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير المادية
فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل

لزم ان لا يصدر من الواحد شيء اصلا والتزيد من جهتين الاول لو صدر عنه
شيء فكونه مصدرا له مغايرا له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج وكلام الى اخره
الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه فكونه مصدرا له
مغايرا له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا معلولا له فقد صدر
عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية فلو
لو كان المصدرية صفة حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل
واحدا من جميع الوجوه قلت لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى
نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق الواحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل
بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه ويلزم الخلف لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه
غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير
له لكونه نسبة قلت كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر
ان كان مصدرا للواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني
واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقط
فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية
والوجود والامكان والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند
تعدد الجهات قوله الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اقول المبحث
الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف
عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير المؤثر في غيره
ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها
تاثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قوله الرابع
قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا اقول المبحث الرابع في ان
الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له قالت الحكماء الشيء
الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الالات والشرائط لا يكون
قابلا لشيء وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل متنافيان
عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول واقعة بين
المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما اي الذات الذي عرض له القابلية

بعينه هو الذات الذي عرض له الفاعلية وكذا الشيء الذي عرض له المقبولية
بعينه هو الذات الذي عرض له المفعولية والذي يدل على تنافي الفعل والقبول
عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اي استلزام الفعل المفعول وعدم
استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل
من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص
والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا كانا
بالنسبة الى شيء واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافي اللازمين مستلزم تنافي الملزومين
واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة الوجه
الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا او احدهما
في الذات لزم التركيب وان خرجا او احدهما يلزم التسلسل لانه حينئذ مصدر الفعل
غير مصدر القبول فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المصنف بان عدم
استلزام الشيء لاخر باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية
غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم
والممتنع هو استلزام الشيء لاخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولان استلزام
الشيء لاخر باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر فيقال نسبة القابل
الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون
بينهما تناف ولا تنافي بين الوجوب والامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد
اثاره قد سبق قوله الباب الثاني في الاعراض اقول لما
فرغ من الباب الاول في القواعد الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب الثاني
في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث الكلية الثاني
في مباحث الكم الثالث في الكيف الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول
في المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول في تعدد الاجناس العالية الثاني في
امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع في بقاء
الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول
في تعدد الاجناس من الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع
والمراد بالموضوع المحل المستغني عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد

بالوجود في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة
كذا في كذا تدل بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي
المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في العام
فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها
بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جواز الاستعمال في تعريف الكون في الموضوع هو فرينة
يفهم منها المقصود بلفظة في المستعمل فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون الكونية في
السواد والحيوانية في الانسان وقد بين ان امثال هذه ليست باجزاء على
الحقيقة بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات
التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد
او متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الالوان والاين
وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي فيه
لانه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي
ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس
هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق
في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن
ولا يقع في الزمان ويقال عنه متى فمتى هو حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات العرائة
في ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض الاجزاء العناصر
الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اي امكنة حاوية او
متمكنة محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة
وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى عارضة وتحقيقها ان
الاضافة هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك
الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان
متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل
نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة
بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل

58

النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفين من حيث هي نسبة غير اضافة والنسب
التي يوجد الطرفين فيها هي الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة للشيء
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي
ككون الهرة عند اهابها ومنه عرضي ككون الانسان عند قميصه وان يفعل
وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون
الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا قوله واعلم ان النقطة
والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل
الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض بهما عليه لكن
القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من
المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على
طريق التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يعطي ما تحته بالسوية وانه
لا جنس غيرها التسعة وانه لا يكون اثنان او اكثر مندرجة تحت جنس
وانه لا يكون كل واحد منها تمام جزء ماهية المندرجة تحته وان العرض
ليس بجنس لها كل ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدنا
في هذا الفن ما ينبغي تحقيق الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية
هذه الاجناس مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يكن مفتقرا
الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قوله الثاني في
امتناع انتقال قوله البحث الثاني في امتناع انتقال الاعراض اجمع
جمهور العقلاء على امتناع انتقال الاعراض واحتجوا عليه بان
المقتضي لتشخص افرادها لا يكون ماهياتها ولا لوازمها والا انحصر انواعها
في اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على
تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا امرا
مباينا لها والا لاستغنت عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه يكتفي بغير الموضوع
والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل
فتعين ان يكون تشخصها لمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه
الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يتصور انتقالها عنها لانه اذا كان
الموضوع مشخصا لها تكون محتاجة الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون

من حيث هو مبهم موجود في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال
فيه فالعرض اذا لم يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا
بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى
الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى حيز
من حيث انه موجود متشخص ولا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار
الحيزين **قوله** الثالث في قيام العرض بالعرض **اقول** المبحث الثالث في
قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى
بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير المتبوع
لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير
فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم
ان يكون حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو محال
وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى
من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو الجوهر **قال** المصنف
وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في
الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين
بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية
ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات
الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول
الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل
آخر وهو الجوهر **قوله** يلزم الترجيح بلا مرجح **قلنا** لا نسلم قوله اذ ليس
جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس **قلنا** يجوز ان يكون احدهما قائما
بالآخر والآخر قائما بالجوهر فجعل الآخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما
بالآخر اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض
بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة
هي المنعوتة بالسرعة والبطوء دون الجسم **قوله** الرابع في بقاء الاعراض
اقول المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء
الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذلك الباقي فلا يقوم

بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض
الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان
الملزوم وبيان الملازمة ان العرض لا يزول لنفسه لانه لو زال بنفسه
لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا
ولا يزول لمؤثر اي موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزائل
على المحل لان وجود الضد الطاري على المحل مشروط بعدم الضد الآخر
عن المحل فلو تعلق زوال الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الآخر
على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر موجب عدمي كزوال
شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر
فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه ولا
لمؤثر وجودي كطريان ضد فيلزم الدور ولمؤثر عدمي كزوال الشرط
وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم
الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لا نهاية له
وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد
له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا
لا معدما هذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء
عرض قائم بالباقي ولا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه
الثاني بان زوال العرض لنفسه بان يكون عدم العرض تقتضيه ذات العرض
بعد زمنه اي بعد بقائه زمانين واكثر فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن
ممتنعا **قلنا** الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم ان
يكون عدمه تقتضيه ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا **ونقول**
زوال العرض عن المحل لمؤثر وجودي مباين لمحل العرض وهو طريان
ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل الغير مشروط
بزوال العرض الآخر عن المحل فلا يلزم الدور او **نقول** زوال العرض
عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان
العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات
كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض القار غير مستمر الوجود

فبعد عدمه بزوال العرض الباقي او نقول لو زال العرض عن المحل بالفاعل
المختار ولا نم ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد
اثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء
الاجسام فانه لو بقي الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام
تفنى عند القيمة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا لمؤثر وجودي
ولا لمؤثر عدمي ولفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساده
قوله الخامس في امتناع قيام العرض بمحلين اقول المبحث الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد
بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون
الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل
في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا
في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول
الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين
في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا يدفعه العقل
وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس
في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم
حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل
بيان الملازمة انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون
السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا
المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد
بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم
بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة
يكون موضوعه جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل
آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزءا لها
والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي
يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد

بالتشخص وزعم جمع من الاوايل اي من قدماء الفلاسفة ان من الاضافات كالجوار
والقرب تقوم من الامرين وقال ابو هاشم التاليف عرض واحد قائم بجوهرين لان
التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتالفان عن الانفكاك كالمتجاورين
فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر من جوهرين
لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف لعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران
الباقيان بعد عدم الثالث مؤتلفين واجيب بان احالة عدم انفكاك الجوهرين
المتالفين الى احتياج التاليف اليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال
ليس اولى من احالته عن انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الآخر والى الصاق
الفاعل المختار اعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما
ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل لما ذكر
والثاني ان العرض حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم
يقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم
الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع
الثلاثة المحيطة بالسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء منهما تلك العلم بتعذر
انفكاكهما ولم تتعلق به بما فوق الاثنين لان التاليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر
ثم انعدم واحد من الجوهرين احتمال الباقين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى
الباقيان مؤتلفين وذلك خلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد
بمحلين بالمعنى الذي هو محال قوله الفصل الثاني في مباحث الكم اقول
لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث
المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية
واصح وجودا من الاعراض النسبية لان الاعراض النسبية غير متقررة في ذات
موضوعها لعروض الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول
في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية جزء الكيات
الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام الكم الكم
اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد يكون نهاية للاجزاء الحاصلة بالانفصال
وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل
والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات

اي تمايز الاجزاء المفروضة فهو المقدار و المقدار ان انقسم في جهة واحدة
فقط فهو الخط و به ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة و ان انقسم في جهتين
فقط فهو السطح و البسيط و به ينتهي الجسم و ان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم
التعليمي و الثخن و الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق
وان اعتبر صعودا فسمك و قد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول و الطول
هو البعد المفروض اولا و قيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح
والبعد الاخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان و البعد الاخذ من
ظهره و لبته الى اسفل والعرض وهو البعد المفروض ثانيا و قيل
العرض الامتداد الاقصر والبعد الاخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض
الانسان و البعد الاخذ من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول
والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا
فرض ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد اخر فهو طول واذا فرض ثانيا
او انه اقصر من امتداد اخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول فهو عمق
قوله الثاني في الكم بالذات و بالعرض **اقول** المبحث الثاني في الكم
بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالكم المتصل
بالذات هو الزمان و المقادير الخط والسطح والجسم التعليمي والكم بالعرض
ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه
كم منفصل بالعرض لتعلقه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات
والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون
محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود
الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون
حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا اكثر بياضا او اكثر والكم بالعرض ايضا
ما يكون متعلقا بما يعرض له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي
اثارها ولا تناهيها بحسب العدد او الزمان فان اثار الصادرة من القوة
اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان يكون القوى التي هي
مبدأ تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عدة او زمانا **قوله**
الثالث في عدمية هذه الكميات **اقول** المبحث الثالث في عدمية هذه

يتم

الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والجسم التعليمي والسطح **قال**
المتكلمون العدد اي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب
من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها كما سبق في الوحدة والكثرة
والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود
له في الخارج وان المقادير التي هي الجسم التعليمي و السطح والخط فليست بموجودة
زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء
لا تتجزى فانه ح يكون الاجزاء المنضم بعضها الى البعض في الجهات الثلاث اي الطول والعرض
والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح و هو جزء من المنضم
بعضها الى البعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط
و هو جزء للمنضم بعضها الى البعض في الجهتين وليست المقادير امورا زائدة على الجسمية
حالة فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذي
هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم
عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو
منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون
الحال منقسما كذلك و هذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول
بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق **قيل** لا نم
ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم
ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح
ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام
السطح في الجهات الثلث و من حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا
اجيب بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم
لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة
للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم
فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة و قد سبق بطلانه او يوجد
السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من
الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه ح يوجد شيء من السطح
في الاجزاء المنضمة من جهة العمق **واعلم** ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب

من الاجزاء لا تتجزى ومع هذا القائل ان يقول السطح حاصل في الاجزاء المنضمة
بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حاصلا في الاجزاء المنضمة
في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام
المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة
اصطلح الحكماء على ان المقادير ثلاثة على الجسم اما الجسم التعليمي اي
المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المتشخص مع بقاء
حقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب
تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير الواقعي
الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط
فلانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه
يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم الذي يدل على ان
الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب
الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء
ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير
ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه
والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف
غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط
والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف واجيب
عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل واوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة
مثلا اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت
مكعبة تتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل
مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة
وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود
غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال واما قوله او اوضاع اجزاء
الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها بالتبدل فان
الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة

62

ولو قال ليشتمل التعريف على جميع الافراد بان يكون هذا التعريف المشتمل على الانفصال وتقسيم المحدود
على ما يسمى تحقيقه للمتاخرين فقط حسن هو فرد بهذا التعريف دون ترتيب امور فقط
ليشتمل التعريف على جميعها ولم يقتصروا على تحصيل امر مع كونه اعم من الترتيب بل
ان يكتفوا على الترديد الجعلي وذكر الترتيب بعد التقسيم تخصيصا اهتماما لانه يكونه
اغلب لكانه اولى والتام بقوله وهذا الترديد جعلي اه والا فلا حقيق اشتمال التعريف
على المذهبين لا يكون الترديد جعليا ولا يكون لتعليله بقوله اذ تحصيل الامر اعم اه معنى
وكذا المقابلة بقوله ولان كونه اه في تفسير قول الشارح ولهذا اه اشار ملا... تامل عبد الحكيم

ثم ليشتمل التعريف في اكثر النسخ بناء على الانفعال وهو الظاهر بقرينة قوله المشتمل بعلى اذ
المستعمل بها هو الاشتمال لا الشمول فلا يقال شامل عليه بل يقال يشمله او شامل له
على ان يكون اللام لتقوية العمل فالمعنى ليشتمل التعريف على الاشارة الى المذهبين ويكون
بالنظر اليهما ولا يختص باحدهما اذ في الاكتفاء بترتيب امور الحيثية
الفائدة وهو ظاهر اما على ما في بعض النسخ وهو ليشمل بحذف التاء فيكون المعنى ليشمل
التعريف افراد المعرف على المذهبين فالظرف مستقر محله الا ... يكون الترديد
جعليا لا واقعيا اذ تحصيل امر اعم اذ هو اعم من ان يكون بترتيب امور او لا
بل يراد امر او ترتيب امور فلا يرد ما قيل ان الترتيب والتحصيل فعلان
متغايران للناظر فلا يكون عموم وخصوص ولا حاجة الى ما يقال المراد بالعموم
والخصوص بحسب التحقق لا الصدق لمولانا فيض الله عفي عنه

قوله والمشتغلون بتحكم الحجر اقول ...

... يقول السطح حال في الاجزاء المنفية [illegible]
... ولا يكون حالا في الاجزاء المنفية [illegible]
... الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام [illegible]
... الاجزاء المنفية في الجهتين في الجهة الثالثة [illegible]
... على الجسم لان الجسم التعليمي اي [illegible]
... يدل على الجسم الواحد المتشخص مع بقاء [illegible]
... بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب [illegible]
... الجسمية مع تبدل المقادير يدل على [illegible]
... قائم بالجسم لا جوهر ولان السطح والخط [illegible]
... متناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه [illegible]
... من مقومات الجسم الذي يدل على [illegible]
... بد من الخط فان الكرة الحقيقية [illegible]
... الخط والحق انه للجسم واذا لم يكن والحق [illegible]
... عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء [illegible]
... التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير [illegible]
... بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزائه عنه [illegible]
... نوعية والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف [illegible]
... جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط [illegible]
... اولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف واجيب [illegible]
... هو الشكل واوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة [illegible]
... الجسم منها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت [illegible]
... التي كانت مجتمعة لا المقدار وحده اليس بمستقيم فان تغير الشكل [illegible]
... لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الا [illegible]
... تغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود [illegible]
... حدود بدون تغير المقدار محال ولما قوله او اوضاع اجزاء [illegible]
الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى تغير اوضاعها بالتبدل فانه
الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة

63 ٦١

بل الشمعة لها امتداد واحد باق وما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم
التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب عن الثاني بمنع المقدمة
اي لا نم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي بل انما من مقومات الجسم ولئن سلم ان
السطوح والخطوط صفات الجسم التعليمي ولكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان
التخلخل والتكاثف لا يختصان فرع اثبات الهيولى وسيأتي بيان بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم
التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نم ان الجسم التعليمي ذلك كونه متخلخلا ومتكاثفا لا يكون
جوهرا ولقائل ان يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه نهاية من الجسم التعليمي او سطحه
المتناهي لعارض الجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط
يعرض للسطح او بواسطة تناهي السطح فيكون ايضا من صفاته ولما الهيولى فيستقيم
الحجج على وجودها ولان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا فلانه
لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته
فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي
واعلم ان التخلخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي وانصاف الجسم
التعليمي بهما بالعرض لكن يظهر بان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم
التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرناه **قوله** الرابع في الزمان **اقول**
البحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان
موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات لاجتمع
الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحاضر اليوم حادثا يوم الطوفان
ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض
تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لانه يقتضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يبق
الان وان جزءا منه حصل الان والماضي والان هو الزمان فيلزم منه وقوع
الزمان في زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر
فانه اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر
فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان
لذاتيهما فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتيهما ولا يلزم
منه تسلسل **قوله** والمثبتون تمسكوا بوجهين **اقول** المثبتون للزمان
تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة

معينة بقدر من السرعة ووضعنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اي على مقدار ما
من السرعة في تلك المسافة فان ابتدات الحركتان معا وتركتا معا وقطعت الحركتان
المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف
قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة
الثانية الحركة الاولى اخذا وتركا اي ابتداءا وانتهاءا ووقفتا معا وكانت
الحركة الثانية ابطاء من الحركة الاولى قد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل
مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان
قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى
ببطوء معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك
الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزءا من الامكان
الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان
ولا شيء من العدم يقابل الزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون
هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودي المقداري
غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك
اي في الابتداء والوقوف تشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء
والوقوف وتتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق
غير ما به التفاوت فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين
الدالين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية
ليست وجود الاب ولا عدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية
زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية
التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادق على العدم فتلك القبلية اذا امر ثبوتي
لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا واجيب عن الاول
بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة
للمساواة والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج وعن الثاني ايضا
بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان
في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل فيه ليس
كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد في تلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبليته

تجوز

قبلية لا يجتمع ذلك القبل مع البعد بل ينقضي عند تجدد البعد وليس تلك القبلية
نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد
والقبلية يمتنع ان تكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات
الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء اخر لا يزال
فيه تجدد وتقض فهو غير قار الذات متصل في ذاته فانه من الجائز ان نفرض متحركا
يقطع مسافة يكون حد منه هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته
قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات
متجددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة
اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان
دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية لا تجامع
البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الشيء الاخر فالقبلية
والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء بل ذاته المنصرمة
المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء اخر فاذا ثبوتهما يدل على
وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافيان لا توجدان الا باعتبار العقل
لان الجزئين من الزمان اللذين يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا
في الاعيان فكيف توجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء
دال على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل
بعروض القبلية للعدم على وجود زمان فيه قيل القبلية غير موجودة في الخارج
وكذا البعدية فانهما اضافيان عقليتان فلا تقتضي وجود معروضهما في الخارج
بل في العقل اجيب بان ثبوتهما في العقل للشيء دل على وجود معروضهما
بالذات اي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية
لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الحادث
ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية
ولا امتناع في عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول
ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض فهذه القبلية المذكورة

في عدم الحادث فلو اقتضى بعدية القبلية زمانا لتقارنت ما هو قبل بهذه القبلية
لزم أن يكون للزمان زمان آخر اجيب بأن عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان
لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متحقق لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية
لبعض اجزائه الى عروضها لشئ آخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض
السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي اجزائه في الماهية يمتنع
تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير تساويها في الماهية كان
انفصال كل جزء عن آخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن
البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات اجيب بان
ماهية الزمان اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزية فاذا فرض
له اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب عروضها لغير الاجزاء
حتى يصير اجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب عروضها لغيرها
متقدما ومتأخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي
تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم استقرار الشئ لغيره وهذا
معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
ينافيها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بعروضها
لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما
يلحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر
عن امس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم
والوجود احتجنا الى قولنا ان معنى التقدم باحدهما حتى صير متقدما قيل
القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى
المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد اجيب بان معية ما هو في الزمان
للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة
لشئ غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشئ بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشئ
وذلك الشئ مظروفا له والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد
بالعدد هو زمان ما ظرفهما وهما مظروفان له ولهذا لا يحتاج في الاولى
الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولقائل ان يقول

اي الزمان الموصوف

الى الازل ثم يكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض
فمسلم وان اريد به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع
وما ذكره في بيانه لا يفيد ذلك قوله ثم اختلفوا فقيل انه جوهر
اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه
جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا
للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعديته بعدية
لا يجامع القبل البعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود
الزمان حال عدمه وانه محال ورد هذا بان المحال انما يلزم من فرض عدمه
بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه
مطلقا وجاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك
الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع
الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين
وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار
الذات وحركة الفلك ايضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما
سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء
وايضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان
الدليل دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو
قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان
كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم لان
الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان
منقسم لما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل
القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى
ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات
لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في
الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي
والتجدد وكل ما كان كذلك فله مادة لوجهين احدهما ان كل ما كان

كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة الثاني ان كل ما كان على
سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حالث
له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في
المسافة وبالعكس اي المتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان
الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك
لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة
الزمان شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان
في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان
يكون قارا فيكون الزمان مقدارا هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة
فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة
لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز
والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه
لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية بعدا لا يجامع البعد القبل وما هذا
شانه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده
محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة
تكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة
التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية
التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم
ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة تقتضي الكمية وذلك اي اقتضاء
قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته
وانما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان
الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا
وعلى ان كون الزمان كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون له محل اما
لعرضيته واما لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما
اشير الى هذه المقدمات اثناء الحجة **قوله** الخامس في المكان **اقول**
البحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة
بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر وانتقال من العدم

مقابل بهذا الورق
يوجد بعد عشر ورقة

واذا كان نقيضه وجوديا لزم الدور وهو محال وفيه **نظر** فان الحيوة اولى
فانه مجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت
عدم الحيوة عما من شانه الحياة والاولى ان يقال **عدم** الحيوة عما يوجد
فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة **وقيل** الموت كيفية
تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان
المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا
قوله الثاني في الادراكات **اقول** البحث الثاني في الادراكات ادراك
غني عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات نفسها حاصلة عند
النفس وحصول حقيقة الشيء اقوى في التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا
الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن
النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة
عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على التصور صدق اللازم البين
الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم
فان صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي
المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة
يلزم من تصوره وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج
الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع
للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل اضطراب في تعقلات العقل بسببه
فيحتاج الى تنبيه ليخلص عن شوب التوهم الى صرف التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه
وان كان على صورة البرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد يقصر قوة المنبه
عن ايراد التنبيه على الوجه المستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب الفطرة
او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من تنبيه فينتقل الى آخر حتى ينتبه
اللهم الا ان يقصر مطلقا فينبغي ان يهجر فكل ميسر لما خلق له **قال** الشيخ
في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك هذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم نتحاش فيه عن ايراد
المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه لما مر ان التعريف اللفظي
لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر مختص به غير شامل لسائر الصفات

النفسانية وهو تمثّل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر
المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى المسمّى بالادراك
الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك
اما نفس المدرك او غيره وغيره اما خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما
مادي او غير مادي وهذه اقسام اربعة والاولان منها ادراكهما بحصول نفس
الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني بالحلول والآخران لا يكون
ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان لادراكه
مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك والثالث ادراكه
بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن
المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله سواء كان يكون حقيقة متمثلا عند المدرك
متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او
بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الآخرين وقوله
عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور
عند المدرك يشملها والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك
والاخرى الى المدرك فلهذا الغرض لذكرهما في التعريف وبسبب عروض الاضافتين
يكون الادراك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان
يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله
يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك
فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو آلة فيشاهدها الآلة
والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك
فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون
الآلة هي المدركة ايضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف في الادراك
فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا قلنا الادراك
ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك بحضوره عند الآلة ان
كان ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا مرتين احديهما عند المدرك والاخرى
عند الآلة فالنفس هو المدرك وكان بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك
الآلة والحضور عند المدرك كما علم من قوله سواء كان يكون حقيقة متمثلا عند المدرك

والحضور

٦٥ 67

والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما
ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس للمس والبصر والسمع والشم والذوق
واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى
تصورات وتصديقات وذلك لانه لا يخلو اما ان لا يلحق الادراك الحكم او يلحقه
حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في صدر الكتاب ان قسمة
التعقل الى التصور والتصديق لا تنفي عدم انقسام غير التعقل من الادراكات
الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما اي مانعا لاحتمال
النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون لموجب اي لدليل
او لا يكون لموجب والثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي الذي يكون
لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر
بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك
مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق اي المحكوم
عليه وبه التي يرد عليها الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما
ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم والتصور اي تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة
المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم
ونميزه عن غيره تمييزا لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان
فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة
المعلوم في العالم لوجب ان يكون الذهن حارا او باردا ومستقيما ومستديرا
عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا
بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم
عند العالم فانه ح يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال
مغاير في كثير من الاحكام لما له المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون
الذهن حارا او باردا او مستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة
والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول انفسها هيهنا وليس كذلك
بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارج في تمام الماهية
فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع والمتصور قد يكون

ان اراد بوجود الصورة الى الموضوع وجود ... النفسي الذهني

جوهراً كالأجسام وأنواعها قوله والشيء قد يتصور نفسه اعتراض آخر
على أن التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقريره الاعتراض
أن التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا أنفسنا
فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه
وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثلا فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشيء
إذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحداً فإن العاقل مع الذي حضر
عنده ماهية مجردة وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره أو ذاته فإذا
تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لأنا نقول حصول الشيء عند نفسه
محال بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين والقول بأن التصور ليس وجود صورة
المعلوم في العالم وقيل إن العلم أمر إضافي وهو تعلق خاص بين العالم
والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات إذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمور
متكثرة تكثر الصفة إذ يجوز أن يكون لشيء واحد تعلقات بأمور متعددة
اعلم أن علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو
الموجود الخاص وعلم الله تعالى بذاته وبما ليس خارجاً عن ذاته هو حصول
نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم
والوجود زائد فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجاً عن العالم من
أجزائه غير العالم والمعلوم أيضاً غير العالم فيتحقق في الأول أمر واحد وفي الثاني
اثنان وفي الثالث ثلاثة والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن
حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق أربعة أمور عالم ومعلوم وعلم وصورة
فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم صورة وحصول تلك الصورة وإضافة
الصورة إلى الشيء المعلوم وإضافة الحصول إلى الصورة وفي العلم بالأشياء
الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل وإضافة الحصول إلى
نفس ذلك الشيء ولا شك أن الإضافة في جميع الصور عرض لأنها تكون موجودة
في موضوع وأما نفس حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم تكون
جوهراً إن كان المعلوم ذات العالم لأنه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في
موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضاً إن كان المعلوم حال العالم لأنه

حينئذ تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضاً وأما الصورة في العلم
بالأشياء الخارجة عن العالم فإن كانت صورة للعرض بأن يكون المعلوم
عرضاً فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض فإنها تكون موجودة
في موضوع وإن كانت صورة لجوهر بأن يكون المعلوم جوهراً فعرض أيضاً
لكن فيه شبهة أما أنه عرض فلصدق حد العرض عليه وأما الشبهة فلأن
المعقول الذي هو جوهر جوهريته ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته
من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية لأن انتساب الماهية إلى الوجود
الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية وإذا كانت ماهية
المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر
تكون الصورة العقلية أيضاً جوهراً فلا تكون عرضاً إذ يمتنع أن يكون
الشيء الواحد بعينه جوهراً وعرضاً والجواب أنا لا نسلم أن الماهية
من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لأن انتساب الماهية إلى
الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية
قلنا مسلم ذلك ولكن لا نسلم أن المنتسب إلى الوجود الذهني هو ماهية
المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشيء مغاير له وإن كان
مطابقاً له على معنى أن الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشيء وإذا
كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية
المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهراً
وعرضاً وأما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم أو حصول
نفس الشيء المعلوم فهو من حيث أنه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض لأنه لا
يصدق عليه بهذا الاعتبار أنه ماهية يكون وجودها لا في موضوع
أو في موضوع لأنه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذلك الوجود وباعتبار
أن الوجود إضافي لنفسه مفهوم عرض له وجود في العقل يكون عرضاً لأنه
يصدق عليه حد العرض إذ يصدق عليه أنه موجود في موضوع هكذا
ينبغي أن يتصور العلم حتى تندفع الشبهات الواردة عليها قوله
فرعان على القول بالصورة أقول فرعان على القول بأن العلم
هو حصول صورة المعلوم في العالم الأول أن الصورة العقلية

اي المجردة عن العوارض الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم
ماهية الشيء بل الماهية الحاصلة ايضا فيها الخارجية المقترنة باللواحق في العقل
المادية وفي ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج وممتنعة غير مجتمعة
لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها صورة اخرى مثلها
وفي ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها
وفي ان الصورة الخارجية مندفعة بجد من صورة هي اقوى منها كما في الكون
والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير ممتنعة فانه يجوز
ان تحل في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فان
الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقل والصورة العقلية غير مندفعة
بحلول ما هو اقوى منها في العاقل الفرع الثاني الصورة العقلية كلية
لا على معنى انها كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار
صور جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصور العقلية
كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم
بها هو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين
او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع
على سواء على معنى انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد
تقع عنه هذه الصورة واذا سبق واحد بانفراده النفس منه بهذه الصورة
لم يكن لما بعده تاثير في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض
اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار
هي الكلية والعلم الاجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدا
تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سألت عنها فانه
يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك الامور وتفصيلي يتعلق
باعتبار كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على
وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل
فاذا كان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع
واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان يسبق
صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة سببا لوجود المعلوم في الاعيان

كما اذا تصورت شكلا فعلته والى انفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود
في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء
قوله مسئلة للنفس اربع مراتب **اقول** ختم مباحث مدركات
بصيرة
ادراكه
مسئلة مراتب النفس التي بحسب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع مراتب **المرتبة**
الاولى استعداد العقل وهي قوة استعدادية من شانها المعقولات الاول وتسمى
العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدا فطرتهم **والثانية** قوة لها يحصل
لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتهيئها لاكتساب الفكريات
اما بالفكرة او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف **الثالثة**
هي القوة التي لها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير
افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل **والرابعة** كمال وهو ان تستحضرها وتلتفت
اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد **قوله** الثالث في القدرة
والارادة **اقول** المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة
تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة
تعقب اعتقاد الضرر **اعلم** ان الافعال الاختيارية لها مباد اربعة **الاول**
التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي
ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوية
فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم الترجيح لاحد الامور المتساوية على الباقية ولا يمتنع
الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية **الثاني** شوق ينبعث عن ذلك
التصور اما نحو جذب ان كان ذكر الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى
شهوة او نحو دفع وغلبة ان كان ذكر الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا
ويسمى غضبا **الثالث** الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد
النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذي يدل على مغايرة الارادة
والكراهة للشهوة والغضب كونه مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول
ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء **الرابع** القدرة وهي القوة
المنبثة في العضل ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق

المريد غير قادر على تحريك الاعضاء ولكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد
قيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها
تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من
يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة
على الثاني لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على
الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست تؤثر على وفق
الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق
الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج
لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس الكيفيات الاربع
والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء
كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فيتناول القوة الفلكية
والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد تسمى القوة بانها مبدأ التغير في اخر
من حيث هو اخر وفائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ التغير
صفة في نفسه كالطبيب المعالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة
في الغير لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي
قسيم الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها
فيقال القوة لامكان الشيء مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر
بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة
ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا ضم
اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا ضم اليها ارادة الضد الاخر يحصل
بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون
صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة
نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير اي مجموع الامور
التي يترتب عليها الاثر فلا يشك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها
لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة ولاجل انه اراد

بالقدرة

بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود
الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد
ارادة اكرامهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال
من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد
لولده والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو لتصوره الكمال المطلق
والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم
الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية
وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان
وجد حصل الجزم **قوله** الرابع اللذة والالم بديهيا التصور **اقول**
كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات
لا يحتاج حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك
المنافي فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة
هل هي نفس هذا الادراك او لازمه او ملزومه او لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفي
في بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال انا نجدها به فيكون هو هو لان هذه حجة لفظية
وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة
فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس الادراك ولا شك ان هذا
المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما
اي الحالة المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك
وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو
كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول
ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد مر تعريفه والنيل
الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله
والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل تتحقق
بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل
لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما
بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالخص الدال عليه بالمجاز

اي وهو النيل
اي وهو الادراك

وإنما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لأن اللذة ليست
هي إدراك اللذيذ فقط بل إدراك حصول اللذيذ أي اللذيذ وإنما قال ما هو عند
المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى الشيء وهو
لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة إليه وهو
يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك
لا في نفس الأمر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس إلى الغير ومعناهما ما
هو حاصل لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلاً له أي يناسبه ويليق به والفرق
بين الكمال والخير بالاعتبار فإن ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث إنه اقتضى
براءة تامة من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث إنه مؤثر خير وإنما ذكرهما
ليتحقق معنى اللذة بهما واختار الخير لإفادته التخصيص لذلك المعنى وإنما قال من حيث
هو كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه والالتذاذ
به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه أي من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة
ومقابلها ماهية الألم ويعرف فائدة القيود ثمة عند معرفة فائدة القيود
ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة دفع الألم والعود إلى الحالة
الطبيعية وسبب هذا الظن أنما بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تتم
لنا إلا بالإدراك والإدراك الحسي خصوصاً اللمسي إنما يحصل بالانفعال عن الضد
فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما
لم يحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن أن اللذة بعينها هي ذلك
الانفعال وهذا باطل فإنه إذا وقع بصر إنسان على وجه مليح يلتذ بالنظر
إليه مع أنه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يجب تلك اللذة خلاصاً
عن ألم الشوق إليه وكذلك يحصل للإنسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة
من غير خطور سابق حتى يجب تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه وكذلك قد يحصل
للإنسان لذة عظيمة بالعثور على مال الجناءة بلا خطور سابق **قوله** الخامس
في الصحة والمرض **أقول** البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة
أو ملكة بها يصدر الأفعال عن موضوعها سليمة والمرض خلافه فهي حالة أو ملكة
بها يصدر الأفعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة لأنه عني كون الموضوع
بالنسبة إلى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليماً أو لا يكون فلا واسطة

بين الصحة والمرض ومن أثبت الواسطة بينهما عني بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع أفعاله
وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع أفعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض
أفعاله دون بعض أو في بعض الأوقات دون بعض وأما الفرح والحزن والحقد
وأمثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لأن كل واحد
يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور ويميزها عن غيرها فيستغني عن التعريف وهذه
الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب تلك الكيفيات تشتد
وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه **قوله** وأما القسم الثالث وهي الكيفيات
المختصة بالكميات **أقول** لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث
منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات بالذات وأولاً
وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات إما أن تكون عارضة للكميات
وحدها أي من غير أن تتركب مع غيرها وإما أن تكون عارضة لا وحدها بل تكون
مركبة عنها وعن غيرها أما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فإما أن تكون
عارضة للكم المتصل كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة
هي كون الخط بحيث ينطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الأوضاع
والانحناء بخلافه فإنه كونه بحيث لا ينطبق أجزاؤه المفروضة على جميع الأوضاع
كالأجزاء المفروضة للقوس فإنه إذا جعل مقعر أحد القوسين في محدب الآخر
ينطبق أحدهما على الآخر وأما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح
بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها إليه والشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم وإما أن تكون
عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير
الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير
الواحد كالأربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلاثة والاثنان
وأما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون
قوله وأما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية **أقول** لما فرغ
من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية
وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض أي اللاانفعال والانفعال
واللاقبول والقبول فإن كان استعداداً شديداً نحو اللاقبول واللاانفعال

كالصلابة والمصحاحية تسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول او الانفعال
تسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية **قوله** الفصل الرابع في الاعراض
أقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض
النسبية وهي السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل
وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلاثة مباحث الاول في هليتها والثاني
في الاين والثالث في الاضافة **المبحث** الاول في هلية الاعراض النسبية
اي وجودها انكر هلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية
لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة
في الخارج بانها لو وجدت من الاعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها وحصولها
في محالها نسبة وبين محالها وتلك النسبة ايضا في المحل وكانت ايضا غير ذاتها
وذلك الغير ايضا حاصل في المحل فيكون حصوله في المحل زايدا عليه ويلزم التسلسل
اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبية لكانت انواعا لجنس عال ولم
تكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلاثة كم وكيف ونسبة
والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن
بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسب لها الا الاضافة فان مفهومها
النسبة ومستدعية تكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية
موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار
مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم
يوجد فهو اذا امر الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء
قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية
والا كان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم
ذلك الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث هو فوق معقول بالقياس
الى الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي **تقرير** النقض ان
احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين
في الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان يكون وصف الفناء والمضي عرضا
حقيقيا قائما بالفاني والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال
بيان الملازمة فانا نحكم على الامر بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار
او لم يوجد فهما اذا امرا خارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم
يكن فان الامر قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي
اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال
فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم
فهما عرضان موجودان **واعلم** ان كون الشيء عقليا كفوقية السماء
ينافي كونه فرضيا فان فوقية السماء ليست تفرض بل العقلي هو الذي يجب ان
يحكم في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الفرضي فهو
الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب
ان يفهم كل واحد منها لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط **قوله** الثاني في الاين
أقول المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان ومفهومه
انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه
لا انه نفس النسبة الى المكان ويسمي المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر
في مكان واحد سكون وحصول الجوهر في مكانين حركة وحصول الجوهر
اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون
مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الانات وتتالي الحركات لا افراد غير
المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا
له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك
والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات
من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان
احديهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التادي
تاديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتادي اليه كمالا ثانيا وثانيهما
ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون
متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا اوصل الى المقصد كان
وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها
بالفعل تتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والثاني قوة الامر المتادي
اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتادي اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة

[Margin note: اي ما دام كذلك ... ينبغي ان ... متحرك]

كمال اول وذكر الامام ما يدل عليه كمال ما وعند الحركة بالفعل الكمالين
بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان
الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان
الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما قيد بقوله من
جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة
فانها ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل كمال لما هو بالقوة من جهة
ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل
الى المقصد فيكون الصورة النوعية كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا تكون
كمالا اولا من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال اول لما
هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون الصورة النوعية كمالا اولا له
مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال المصنف
وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل
ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة فيكون
القوة حاصلا وغير حاصل معا بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه
او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل
دفعة وهو المسمى بالكون او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول
او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج لا دفعة وهذا
المعنى يقارب ما ذكره وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا
يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا
لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالان المعرف بالزمان المعرف
بالحركة فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج
اولي ولذلك انه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء عن الان
والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية
التدريج اوليا ممنوع قوله وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل اقول اعلم
ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع
تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع لتلك المقولة الى صنف اخر

من ذلك النوع وليس المراد من قولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان
المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها يحصل الحركة
للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر
ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي يقع
الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبار
احدهما التخلخل والتكاثف وثانيهما النمو والذبول اما التخلخل فهو
ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص
مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز التخلخل والتكاثف فلان الهيولى
لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة
فيجوز ان لا تختص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع
مقدارا صغيرا وتلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف
وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء تقرير ذلك
ان القارورة اذا امتصت وكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء
فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا امتصت خرج منها
الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل الماء عند الكب والثاني
ان الهواء الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره بسبب المص ليشغل المكان
وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فدخل الماء الجسم الطبيعي والاول
محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني
تصدع الانية عند الغليان تقريره ان الانية اذا امليت ماء وشد راسها
واغليت فعند الغليان تتصدع وانصداعها لا يتصور الا من ثلثة وجوه
احدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج
عنها الى الداخل والثالث ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما
الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان ينقلع الانية اليها
لا ان تنقطع اسفلها من صدعها وان كانت الى الجهات لزم صدور افعال
المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيستحيل ان يدخل
فيها ما هو خارج عنها الى الداخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم
بسبب ضم جسم اخر بحيث ينفذ فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته

زيادة في حجمه او اقطاره على نمط طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار
الجسم في الاقطار الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر
لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة في الكيف لاستحالة المحسوسة
كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج
والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف من الاستحالة والحركة
في الكيف تسمى استحالة لا يقال لا نم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون
تغيرا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة
في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب
الكمون والبروز فانهم يقولون ان الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا
بل كل جسم مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم
من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهره لكن المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم
الغالب ويختلط به ويحس بالمجموع احساسا لا يمكن التميز بين احادها فيحصل هناك
امر بين الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون
والبروز حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا
لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يتصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة
او لا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس
بسخونتها كما تحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان
الماء لطيف يسهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصاله
عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي
فان قيل ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل
البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب
بان الجسم لو كان حرارته بسبب نفوذ الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت
الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه
وليس كذلك فان جلاء من الكبريت اذا القي فيه نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله
نارا او يحترق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل
التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه
متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك

في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي
لا تفارق امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل
ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل
جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان
جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مماسه
لجزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان نفسه
لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الجزء وذلك لان كل جزء
قد يكون متصفا بالمجموع والمجموع لا يكون متصفا بنفسه لان للمجموع حقيقة خاصة
مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفي الاين لحركة من مكان الى اخر بان يتبدل
مكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول
الجوهر دفعة وتسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر البسيط
يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال
متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت
الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص
او لا يبقى فان بقي فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغيرت عوارضها فقط فيكون هذا
استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل جوهر اخر
فكذا في كل ان يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر اخر ويبطل الاول فيكون
بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك
محال في الجوهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجوهر فلان الجواهر البسيطة
المتعاقبة في الانات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في ان فلا يخلو
من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء من
الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات
وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذلك المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال
بالضرورة واما بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل
كيفيتين متعاقبتين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم
منه محال لان الذات المتحركة هي موضوعة الكيفيات وموضوعات الكيفيات يجوز

بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هي الجوهر المنعدم
او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهر المتعاقبين لانه يكون
المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام
كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع الحركة
في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير
مستقلة بالمعقولية فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف
ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف متعلقا
بالمفهومية وقد فرض خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة
كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فتتبدل دفعة فلا يقع فيها الحركة واما
مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشي اذا انتقل من التبرد
الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا والاول باطل لان
التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشي الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند
التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي
الآنات قوله ولا بد لكل حركة من ستة امور اقول ولا بد لكل حركة من ستة
امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي
وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له الحركة اي المتحرك والموضوع
للحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها
اي المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض
الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة
واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى السواد
في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال من البياض الى السواد
لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم ولان
الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هي
فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يكن الحركة واحدة بالشخص
قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان
في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة

75

واحدة فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتحد
الحركة بوحدة الزمان قوله وقد يتبادل ويتحد في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة
ما فيه الحركة في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل
من مكان الى مكان ويتحرك فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا ولم يتحد الحركة
بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلاثة اي الموضوع والزمان وما
فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازم لوحدة
الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد
ينتهي الى شيئين في زمانين وبالعكس اي المنتهى الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين
ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر محرك
حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد
المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن
محركين تبقى هويتها الاتصالية فيكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدأ
والمنتهى فان الصعود اي الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اي الحركة
من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تتنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كالاخذ من الابيض
الى الصفرة الى الحمرة الى السواد والاخذ من الابيض الى الفستقية الى الخضرة الى
السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان
اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد فالمحركات المختلفة قد تفعل كل
واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة آخر واليه اشار بقوله لجواز اشتراك
المختلفات في اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات في عارض
واحد والموضوع معروض للحركة والحركة عارضة له فجاز ان يختلف الموضوعات
بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اي لجواز اشتراك
المعروضات المختلفة اي الموضوعات المختلفة في عارض واحد واما الزمان
فلانه عارض للحركة ويجوز اشتراك العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع
واختلاف الحركة الجنسي باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو
والوضع فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة اي الحركة في الكيف
والنمو اي الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين والكيف والكم
والوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة

حرك

انفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما منه وما فيه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة واختلفوا في ان اتحاد المبدأ والمنتهى وما فيه اذا حدث الحكم بالنوع وان اختلف المحرك والمتحرك او الزمان

جنس مخالفة للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك والزمان لما سبق
من ان المتحركين المختلفين بجهة ان يتصور منهما حركة واحدة بالشخص ومن ان الزمان
لا تضاد فيه ولو قدر فيه متضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضي تضاد
المعروض ولا التضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق
فبقي ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه اي لتضاد المبداء والمنتهى
وتضاد المبداء والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا
بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد
يكون التضاد من المبداء والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداء هما
ومنتهاهما نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض
لها التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبداء للحركة والاخرى صارت منتهى
للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان
نصف الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف
المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك
لذاته وانقسام المحل موجب لانقسام الحال اذا كان حلوله لذاته **قوله**
ولا بد لها من قوة **اقول** الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو
تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم باطل فالملزوم
مثله وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة
الموجودة في المتحرك مستفيدة من سبب خارج لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية
والا اي وان لم يكن تلك القوة مستفيدة من سبب خارج فان كان لها شعور بما
يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما
يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية
سريعة وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك
الكيفية تسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد تعرض لها كيفية تضعف
الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية بطوءا فتكون الحركة بطيئة
والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر ومسافة
اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع
المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي

او الاطول والاختلاف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان
السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبلهما
فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف
الحركات بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات
لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات
عدو الفرس في نصف يوم الى حركاته الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع
مدى كره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف
الف مرة فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي
ان لا يحس بحركاته المغمورة في تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا
خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب
الغربي ثم لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية من الارتفاع فاما ان يكون حركة
الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا
لاستوى المداران في المقدار او يكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل
متخللا بالسكنات وهو ايضا محال لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل
ولا ينقص منه شيء لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع
ولم ينقص من الظل شيء او يكون حركة الظل ابطاء من حركة الشمس من غير تخلل السكنات
وهو المطلوب بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية
ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في
القسرية ممانعتهما **قوله** والمشهور انه لا بد وان يتخلل **اقول** المشهور انه
لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان
سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج
الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك
الحد آني اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للتقسيم
ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان
كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني
فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع

واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا
في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ووجب كون
العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه
بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك
الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة
قريبة للوصول اليه واللاوصول اليه وذلك الميل الاخر يحدث في آن اللاوصول
ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين لجسم
واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد
ولا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني باطل والا يلزم تتالي الآنات
فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان
يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا بمتحرك عنه فوجب ان سكون بين الحركتين
وذلك يمنع اجتماع الميلين ويمنع تتالي الآنات **قوله** الثالث في الاضافة **اقول**
لما فرغ من المبحث الثاني حقق الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق
بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى
معروض الاضافة وحدها وليس عرضا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة
والمعروض الذي يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني
الذات التي عرض لها الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف
الحقيقي نسبة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل نسبة اخرى يكون تلك الهيئة
ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة
والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان
النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي
لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان
فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او
بالقوة اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر
موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة

الى العدم محال كيف لا يكون موجودا وهو مقصود المتحرك بالحركة الاينية ومشار
اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصود للمتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا
والمكان ليس بجزء من المتمكن ولا حالا لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة
عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن
والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا
عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او البعد المجرد
عن المادة الموجود الذي ينفذ الجسم فيه عند شيخ افلاطون والبعد المجرد المفروض عند
المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اي البعد المجرد الموجود
او المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء
اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون والاول باطل
لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل لان الخلاء
ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان يكون
الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل
البعدين واتحادهما لانه لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى
احدهما الاشارة الى الآخر فانتفى التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما
يفضي الى تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل والثاني ان تجرد
البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان
كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد
البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم
محال فانه يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد
عن المادة اذا كان لعارض يكون البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل والثالث
البعد مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فله حيز حيز ويتغير ذلك
الحيز الى حيز آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال
وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير نهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا لان الابعاد
الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا
تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان الذي انتقلت منه الابعاد
باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها فلا يكون بعدا

وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذلك البعد او مما يلازم
ذلك البعد لم يتحرك من الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه
وان كان المانع من حركة البعد ما يعرض لذلك البعد فطبيعة الابعاد من حيث هي
قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى
غير نهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام
المذكور لانه اذا كان من الابعاد ما يقبل الحركة والحركة تستدعي مكانا ينتقل عنه
فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وهلم جرا الثاني من الوجوه الدالة على
نفي الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا
لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
مسبوق بذكر مقدمة هي انه كلما كان المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ادق كانت
الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والسر فيه التمانع على
مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق
والغليظ بخلافه والرقة والغلظ تختلفان في الزيادة والنقصان وكلما
ازداد الغلظ ازدادت المقاومة وكلما ازدادت المقاومة ازداد البطوء فيكون
المتحرك يختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول
لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا يخلو اما ان يقطع بالحركة في زمان
او لا في زمان والثاني محال لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه لكل فتعين
الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء في زمان وفي
فرسخ خلاء ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء لطيف قوامه عشر قوام
الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق والثاني كزمان حركة عديم المعاوق
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء لو كان خلاء متشابها كان عدما صرفا
او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا
فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض
جوانبه اولى من حصوله في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه
لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اولى من ميله الى غيره واجيب
عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله انه حينئذ
لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار المتكممين

٧٦

78

الفرض والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب عن الوجه
الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بانا لا نسلم انه لو حصل
الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه لم يتميز البعد
المجرد عن بعد الجسم قلنا لا نسلم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس
بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل
العالم في حبة خردلة الذي هو محال واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على
ان الخلاء ليس بموجود بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض
لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه اذا كان تجرد البعد
عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذلك البعد
من حيث هو لا يقتضي الغناء عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض
مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس بموجود فان البعد مجردا عن المادة لا يقبل
الحركة وعدم قبول البعد مجردا الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد ماديا
فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية
لا تمنع قبول الحركة واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان
الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة
في الخلاء لا في زمان وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي تستغرق
الامر الزمان فنقول الحركة في مسافة فرسخ تستدعي قدرا من الزمان لما
هي هي وقدرا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العايق والزمان المستحق
بسبب ما في المسافة من العايق هو الذي يقصر بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة
القوام ويطول بسبب غلظ ما فيها واذا كان كذلك فالزمان الذي تستحقه الحركة
لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر
ساعات اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب ما في
المسافة من العايق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء
الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب ما في
المسافة من العايق وقوام الرقيق عشر الغليظ فيكون الزمان الذي بسبب العايق
في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العايق الغليظ والحاصل ان الخلف الذي

انتهم انما يتم لو جعل الزمان كله في مقابلة العايق اما اذا جعل بعضه في
مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العايق كان الحركة الخلائية واقعة في الزمان الذي
يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع شيء
آخر من الزمان يستحقه بسبب ما في المسافة من العايق واندفع والجواب عن الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بعد تسليم ما به مبنا ولبعد العالم فلا يتصور حصول
العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكره من المحال بل مجموع العالم حاصل
في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملائمة والمنافرة
واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب
القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملائمة بينهما والمنافرة بسببها
فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز
لما بينهما من اقتضاء القرب والبعد والنار بسبب طبيعتها تقتضي القرب من المحيط
والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بان المكان هو السطح بان القول
بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي لتسلسل الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لما مر من ابعاد بيان
الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي
له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا
ويلزم التسلسل وللقائل ان يقول لا نم ان كل جسم له مكان فان القائل بان
المكان هو السطح ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وايضا لو كان
المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لكان
الحجر الساكن عند جريان الماء نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول
بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معللا بسكونه لانه انما بقي نسبته الى الساكنات
لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع السواكن وللقائل ان يقول
الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال
سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض
مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح لزم ازدياد المكان ونقصه
والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعيبها اكثر
من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن باق مع ان المكان ازداد

باب الخلاء

79 عند تكعيبها وبالعكس كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند تدويرها
اصغر من السطح المحيط بها عند تكعيبها وللقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند
ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها فان الشمعة عند تكعيبها على هيئة وشكل
لم تكن عند تدويرها لذلك واستدل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء
على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة يخلو الوسط اول زمان
الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف
وهو باطن بالفساد او يحتاج وح اما انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط
ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم
المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب وللقائل ان يقول لا نم لا يحصل الا
بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط و
لو لم يكن خلاء لزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل
الى مكان كان مملوءا او كان فارغا والثاني هو المط والاول لا يخ اما ان
ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول باطل
لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على مكان المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما
الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني
باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع
الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان
لا يقال تخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لان المقدار لا يدل على الجسمية فلا
يستحيل ان يزول عن الجسم مقداره ويحصل عقيبه فيه مقدار آخر زايدا او ناقصا
لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية
المقدار وكلاهما ممنوع وللقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما قوله
الفصل الثالث في الكيف اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث
الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف والاستقراء دل على انحصار هذه
المقولة اي مقولة الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات
النفسانية المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعداد
ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر و
والذوق والشم واللمس وهي الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة

فراغ المكان

يستعداد

باحدى الحواس الخمس وثانيها اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية
او لا تكون مختصة بذوات الانفس وثالثها اما ان تكون مختصة بالكميات وهي
الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات
اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة فقد بدا به لانه اظهر اقسام الكيفية
وذكر فيه ستة مباحث الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات
الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم
السادس في المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى
بالانفعاليات لوجهين احدهما انها يحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس
بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم
فان كل واحد منهما تابع للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب
النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة
في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة
ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات
ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة
زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للعليل انه ليس في شيء وسميت باسم امر
الذي هو التجدد والتغير وهو انفعال فيكون هذا الاسم منقولا بالمشابهة
والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف
البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها ملموسة
اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات
الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما
قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات
يدركها ولا يخلو جسم من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان
والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي
الطعوم والى المشمومات وهي الروائح **قوله** الثاني في تحقيق الملموسات **اقول**

المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية
عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه
على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصد
بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في المادة والحرارة
تحصل بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة
التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة
فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء
الذي هو اقبل من الارض وهو اقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطا فيتفرق الاجسام
المختلفة الطبايع التي حدث المركب من التيامها فينضم عند تفرق الاجزاء كل جزء
الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديدا فالحرارة
تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من
الاعتدال لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب
فان الالتيام اذا كان شديدا لم يقو الحرارة على التفريق فاذا امال
اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث سيلان ودوران
وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وان كان
غالبا في الغاية لم تفد الحرارة تليينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية
ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف ولا شبهة ان الحرارة الغريزية مغايرة
للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحياة والحرارة الغريزية
شرط لوجود الحيوة وكذلك الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة
للحرارة النارية في الحقيقة **وقيل** الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء
الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها ببعض وقد يحدث الحرارة
بالحركة ودليل التجربة **لا يقال** لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر
الثلثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم
باطل لانا **نقول** الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها
من العناصر **قوله** واما البرودة **اقول** البرودة **قيل** هي عدم
الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة ولا شيء من العدم بمحسوس والا كان الاحساس بالجسم
المحسوس ليس عدم الحرارة

احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد
لانهما وجوديان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا
قوله واما الرطوبة اقول واما الرطوبة فقال الامام من انها
الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كان الرطوبة كذلك لكان
العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان
الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال
والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب
سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان
لان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان
سيلانا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هي الجفاف وعلى
الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب التركه
فاليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان
انفعاليتان يجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بتهيئتهما تضاد قوله
واما الخفة والثقل اقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما
قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة
هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى
المركز ويراد والاول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما
في الحجر المرمي الى اسفل ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء
يسمونهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي
اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي
او الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والا
لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي
لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم
ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا
من نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون

قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج عن الجسم كما في الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع
ميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه
ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى سفل ولذلك حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده
الى سفل وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى الجهة
السفلى قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي
توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد وعنه دفعة
واحدة محال ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع ميلين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب
المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء اذا
اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى
جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى
فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك
المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء
دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه
اكثر وذلك لان الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم
الصغير من المعاوق وزيادة قوله والصلابة ممانعة الغامز واللين عدمها
اقول الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين
تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن فيكون الجسم
بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول
الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للجسم بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ويمتد كثيرا و يتفرق بسهولة
وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين
من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قيل الصلب الذي لا ينغمز وهناك امور ثلاثة
الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة
هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة
هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع
فهناك ايضا امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول
الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون

فلا يقبل العلة الغريبة الحركة من الخارج مثل الصغير

الجسم بهما مستعدًا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر والملاسة هي استواء
وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها
ناتيًا وبعضها غائرًا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا
فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه فحينئذ يكونان
من مقولة الكيف **قوله** الثالث في تحقيق المبصرات **اقول** المبحث الثالث
في تحقيق المبصرات منها او ايات المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا وبالذات
وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهيةً وجليةً اي
وجودًا **قال** الامام المعز بانواعه متصور تصورًا اوليًا فلا يمكن تعريفه
بحد ولا رسم والذي يقال من ان السواد لونه قابض للبصر والبياض لونه
مفرق للبصر وكذا العقلاء يعد انهم عقولهم بدرك الفرقة بين السواد
والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصور
الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما فيكون
تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى **وقيل** انه لا حقيقة لشيء
من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض
الثلج الا ان فيه اجزاء صغارا جمدية خالطها الهواء وتغذ فيه الضوء
وكذا البلور المسحوق ويرى ابيض لذلك فانا نعلم اجزاءه الصلبة عند اجتماع
لم تنفعل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج يرى ابيض والسواد يتخيل كذا
من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم **والحق** ان السواد والبياض
كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيلهما قد يكون
سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق فانه
يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا والمحسوس قبل
السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه
اثقل في السلق دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دواء
شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ويصفى الى ان يبقى
الخل في غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد
الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض

الى الاجل الارضية — الى الاجل الهوائية

٨٠ 82

الكريمما قيل هو المشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان تتركب
من السواد والبياض **وقيل** اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون
عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدًا لقبول
اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة وعدم
الاحساس بالالوان في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة عن الاحساس
والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول واعترض
على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصار الالوان فلا نرى
الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف
الالوان بحسب شدة الضوء او ضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء
حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة
الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا
وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء
الفصل فتحصل من هذا ان الضوء شرط وجود اللون **قوله** فرع الالوان
اقول الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يخالط
به شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط اجزاء
صغار متضادة اختلاطا لا تتميز في الحس بعضها عن بعضها كما اذا اختلط الاجزاء
البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا تتميز معه في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا لا ظ
من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب
قوة السواد وضعفه كثيرة **قوله** واما الاضواء فقيل انها اجسام
شفافة **اقول** اختلفوا في ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان
الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة **وقيل** ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل
عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما
الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته
الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك **واجيب** بمنع الصغرى فانا لا نسلم ان الاضواء
متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة **قلنا** لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس
بل الضوء يحدث في مقابل المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عاكس او شيء

في مكان متقابل سبق اي لو هم انه مقدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور
بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة
واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين واكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من
تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصل من جهتين واكثر وايضا لو كانت
الاضواء اجساما فان كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها وكان الاكثر ضوءا
اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد
كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس
يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا
من الاجسام المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال
لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند
حصول الضوء فيه واللازم ظاهر الفساد وقيل الضوء هو اللون بان
الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه
دون اللون ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك
السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية واللازم باطل لان السواد
والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء
ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه
الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء
ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على
وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي
صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى
الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء
المتكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله انما لم يحس به اشارة الى
جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما
يحس بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس تقرير الجواب انما لم يحس بالظل
كما يحس بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه
ضعيف والضوء الضعيف لا يحس قوله لضعف لونه اشارة الى هذا والضوء
الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا والمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما

للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم
الضوء اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي ارتفع عنه الضوء صار
مظلما فتكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار
ورد بانه لو كانت الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا
موقدة بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل وللقائل
ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة
بالرائي قوله الرابع في تحقيق المسموعات اقول المبحث الرابع في تحقيق
المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما
والحروف كيفيات تعرض للاصوات تتميز بعض الاصوات عن بعض اخر يشاركه
في الحدة او الثقل تميزا في المسموع احترز بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير
وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منها قد عرض له هيئة تتميز بها عن صوت
اخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملائمة
وعدمها ليس بمسموع اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما
الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان والاولى ان يسمى العروض باعتبارهما الكيفية
حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف
المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من
الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء لها وهو وهي
يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن
والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد واللين مثل الباء والطاء
وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء
بقرع او بقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه
بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة
عن امر يحدث في الهواء بتصادم بعد تصادم وسكون بعد سكون وهذا التموج
سببه القرع وهو امساس عنيف والقلع وهو تفريق عنيف فان القلع والقرع
كل منهما يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع
الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل
والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب

قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء يحدث الصوت
مع عدم الصلابة به وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور
ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى
الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح
ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب القصار فانا
اذا رأينا من البعيد ضرب القصار على الخشبة شاهدنا الصوت قبل سماع
الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه والطرف الآخر
على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور
ان الصوت يحصل في الخارج اي موجود في تموج الهواء الخارج عن الصماخ
وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث
الصوت في المسامع عند ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ كما انا
لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة
وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس
فان الهواء اذا تموج وقاومه متصادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف
هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول يحدث من ذلك
صوت هو الصدى **قوله** الخامس في تحقيق الطعوم **اقول** البحث الخامس
في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الجسم الحامل له وهو
اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو
اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فتفعل
الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة
وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل
بين اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه
يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة
لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه
كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاه بهذا المعنى من الخ عدت

من الطعم الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد تجتمع
في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحدث طعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين
فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد
الاول وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة
في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان **قوله** السادس في المشمومات **اقول** البحث
السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة
للمزاج تسمى منتنة وقد تشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس
بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس
بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة الى الخيشوم
وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة
منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي يحس بها او
قوله واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية **اقول** لما فرغ
من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي
الصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه من افعال كالقدرة والارادة فما كان
من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك اي ما ليس براسخة
سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية
اول حدوثها حال ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب
بعضها الى البعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحياة
الثاني في الادراكات الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس
في الصحة والمرض البحث الاول في الحياة والحيوة قوة تتبع اعتدال
النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي ان
يكون للنوع مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد ترسم الحياة بانها
قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم على مغايرة
الحيوة لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا

للميتين و فسد وليس بحساس فيكون الحياة غير قوة الحس والعضو الذابل
حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا و النبات مغتذ وليس بحي فيوجد
الحياة بدون قوة التغذية و توجد قوة التغذية بدون الحيوة فتكون الحياة
غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ ان الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية
قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ
قلنا عدم الاحساس و عدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم
قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس و التغذية موجودة ويمنعهما عن
الاحساس والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل وح يكون
العضو المفلوج و العضو الذابل ليس فيهما قوتا الحس و التغذية ضرورة
عدم تأثيرهما بالفعل لانا نقول ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ
الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما
يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شأنه ان
يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشيء ومنع ايضا بان غاذية
النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية
النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة و قد شرط الحكماء
والمعتزلة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست
بشرط الحياة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة
على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة وعند المتكلمين البنية
عبارة عن مجموع جواهر فردية لا يمكن الحيوان من اقل منها قال
الحكماء الحياة مشروط باعتدال المزاج و بالروح وهي جسم
لطيف تتولد من بخار الاخلاط سارية في عروق نابتة من القلب هي التي
تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية
ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحياة
بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحياة كان
العرض الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال وان تعددت الحياة بان
يكون في كل جزء من البنية حياة على حدة كان قيام كل واحدة منها
مشروطا بقيام الاخرى بجزء اخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحياة

كل منهما الى الاخر من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب اب الابن والابن ابن الاب
والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك اي لم يضف احدهما
الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن
من حيث انه انسان فيقال الاب اب للانسان ولا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان
انسان الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة
انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك مثلا الابوة
المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا تحصلت الابوة في ذلك تحصلت البنوة في
الاخر فان لو تخصص موضوع احدهما اضافة لم يلزم ان يتخصص موضوع الاخرى مثل ان يتخصص
موضوع الابوة ولم يتخصص موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين
بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوي
والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الاخرى
اختلافا محدودا كالكون نصفا و ضعفا واختلافا غير محدود كالكونه زائدا وناقصا
ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية من الجانبين كالعاشق
والمعشوق فان في العاشق هيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها
الادراك و قد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الاخر كالعالم والمعلوم
فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم
بوصف زائد و قد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين واليسار فانهما
متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما و قد يعرض الاضافة لجميع الموجودات
اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالعظيم والكبير والصغير
واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم
والاحدث واما للمضاف فكالاقرب والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء
واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد
تقطعا وانكسارا والاضافة في تخصيصها و نوعيتها و جنسيتها و تضادها تابعة
لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا
كانت الاضافة العارضة كذلك قوله نوع التقدم على الشيء اقول لما
كان التقدم من انواع الاضافة جعله نوعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي
خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل

المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني
التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم
الجزء على الكل كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم
المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان
يكون الترتيب معتبرا فيه ويسميه المصنف التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم
الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف الاخر
الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد
اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه
غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان
زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض
ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية
وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر
هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي
ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما فالتقدم بالزمان يقتضي
ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان
بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان
زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ
من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة
بحث فاقتصر المصنف على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض قوله

الباب الثالث في الجوهر اقول لما فرغ من الباب الثاني
في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول
من الباب الاول قالت الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة
والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى
او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا يكون
كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق
ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل

وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم
او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل
الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبل في ثلاث جهات
فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث تنحصر في فصلين
الاول في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات قوله الاول في
مباحث الاجسام اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة
الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في احكامه والخامس
في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم
لا يفتقر الى نظر لا لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه
كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل
حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس
من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس معاون
للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط
فيه ان يكون مأخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس
اصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث
فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح واحوالها فحين ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك
بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به موقوفا على ذلك الادراك الحسي
واما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة
اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة بهذا الحد يسمى الجسم الاحد
ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة
المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لانه الذاتيات والزاوية القائمة
هي احدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون
عمودا عليه اي لا يميل فيه الى احد الجانبين هكذا فان مال الخط القائم
الى احد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي
مال عنه منفرجة هكذا والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه ابعاد
الثلاثة لا ان الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض
فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة

ايضا قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع
فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم نقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح
يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة كما ان السطح يتقاطع فيه
ابعاد ثلاثة واكثر على زوايا غير قائمة على هذه * واما على زوايا قائمة
فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا + فالابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة يختص بالجسم وليس القيد المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد اخر يخرج بل القيد
المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد
لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة
له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه نجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد
الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد
الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه بل مقومة له وقد
مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وفيه هذا
الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلا فيه بالفعل
وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلا فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا
فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا
ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سنبين وقد
وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان
عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن
فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا
والغرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا اخر ويلزم
التسلسل وهو محال لانه تسلسل في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله
وبهذا اعلم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر
لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا
في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر فيلزم التسلسل وفيه نظر
فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا اعني ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم
ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق

على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم
جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر ومن يقول ان
الجوهر جنس للجواهر يدل ان الجوهر جنس للجواهر باسره النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال
كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على
هذا التعريف شكوك ثلاثة الاول انه تعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل
يعلم ان كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه جسما ومتحيزا الى غير ذلك من العبارات
وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه
الذي ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد
الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من الجسم كذا
لم نعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان
المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى
ولا بد في اثباتها اما من الضرورة او من النظر لان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم
عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور الجسم فلو
استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء
وهذا التعريف بعد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال
التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة
مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو
كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك
محال واذا لم يكن الصورة جزءا انما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن
القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكروه غير متناول للجسم البتة بل
للهيولى غاية ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة او
لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل
هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى ولكن الهيولى بشرط
حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكروه
لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف
الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة
اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا جسما وممتزا

بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ما كان كذلك الاشتغال بتعريفه وقد اجيب عن
الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصية وليس كذلك
فانه قد يتصور هذه الخاصية من لا يمكن ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثاني بان
المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى
فان ذكر المعرف عند التعريف ليشتغل الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر عن
المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون للصورة
مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل
فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا
لا يلزم من كونه جزءا من القابل ان يكون الشيء الواحد مبدأ القبول المجموع المركب
من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن
سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه محال
وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية
ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان لا يكون الجوهر
جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها
مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشيء الواحد يجوز ان
يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة
الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتأتى ان يفرض فيه طول وعرض
وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم
هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المصنف لا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر
من التعريفات لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من اجسام المشاهدة كونه ذا حجم
ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة
على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان
ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد قوله الثاني في
اجزائه ذهب جمهور المتكلمين اقول المبحث الثاني في اجزاء الجسم
فنقول كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع
اي ليس فيه تركيب حقيقي وطبايع كالماء قابل للقسمة فلا يخلو اما ان يكون من انقسامات

مبدأ للقبول والفعل بل يكون صح

متشابهة

اجسام

الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى كل من التقديرين اما الانقسامات متناهية
صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما او فرضا وهو مذهب جمهور
المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من
القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلا وهو ما
التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من
اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو مختاره
محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما
هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات الغير المتناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء
حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع
مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل
للقسمة ليس بواحد لانه لو كانت الوحدة القائمة به وحدته والقسمة الواحدة انقسام
الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من الامور
الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة
القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل
لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل يرتفع الوحدة اي تبطل ولا تنقسم الثاني ان
كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه
في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر فان مقطع النصف موصوف
بالتنصيف ولا يتصف بالتنصيف الآخر وكذا مقطع الثلث والربع فاذا كان لكل
واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل وعند الحكماء ان اختصاص بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل
متعددا بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة منقسما
بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة
عند فرض القسمة تنتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الا
الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهويتا القسمين
المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين
قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم من اجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والا اي
وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل

انقسام

حقيقتهما

الجسم الواحد وحدث ثانيا الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا
لجسمين آخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت بجناحيها
جزءا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا آخر لانه متى تفرق
الاتصال في موضع شق الابرة فقد فني ذلك المقدار ومتى فني ذلك المقدار فقد فني
ما كان متصلا به وهلم جرا الى آخر البحر وفساده لا يخفى ولقايل ان يقول
لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال
بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس هو واحدا في نفسه بل هو مركب من اجزاء
حاصلة بالفعل ولقايل ان يقول اذا كان هذه الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان كل
الجسم ليس هو واحدا في نفسه ولانه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء
لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الذي هو مذهب المتكلمين وهو ان من الاجزاء التي تألف
منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت
منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا
نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل
محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا
كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان نأخذ آحادا متناهية من تلك
الاجزاء فنأخذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض
فلا يخلو اما ان يزداد التأليف والتضام اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء
وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن ان ينضم تلك الاجزاء الثمانية بعضها الى البعض بحيث
يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناه من اجزاء وانها ثمانية وحينئذ يكون نسبة
حجم الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهي القدر المؤلف من
اجزاء غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لكن نسبة حجم المؤلف
الى حجم المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف
والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار فلو كان جسم متناهي القدر من اجزاء غير
متناهية لكان نسبة الآحاد التي هي متناهية اي آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية
الى الآحاد التي هي غير متناهية اي آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناه
الى متناه لان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم هف الثاني انه
لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية

بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيانه ان الملازمة انه لو تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها
وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيتوقف قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية
في زمان غير متناه فيجب ان لا تقطع تلك المسافة اصلا الثالث ان النقطة هو موجودة
بالاتفاق اما عند المتكلم فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما
عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة
فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم فهو المطلوب لانه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا يقبل
القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها
لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم
محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا
يلزم وجود جوهر ذو وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد
وان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقايل ان يقول النقطة
عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم
انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في
المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في
الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع
والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام
النقطة الرابع ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة لها وجود في الحال
وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها
وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة
لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضر حاضرة
هف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة
والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة
في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي تقع الحركة
الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ولقايل ان يقول
الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله
لان الماضي والمستقبل معدوم قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان

مطلقا بل يكون ان معدوما في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال

المصنف فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقايل ان يقول لما ثبت بطلان

الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة

غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي

وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة لان كل حركة في

زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود

اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي

يتوقع صيرورته حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها

وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقايل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي

والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك ساير الحدود المشتركة

للمقادير ان اخر ليست باجزائها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي

هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام

قسمة الى خمسة اقسام سف فاذا الحاضر ليس بحركة وقد فرض انها حركة وبني عليه

بيانه ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي

كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كلا

ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان

يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الآن بحاضر لانه غير قابل الذات

قوله احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد اقول احتج الحكماء

على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز يتميز طرفان يمينه غير يساره

اي الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره واذا ركبنا

سطحا من اجزاء فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار مضيئا والوجه الآخر

غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك

التغاير لتغاير وجهيه التغاير في ذلك الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته

لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه ح يلزم انقسام الجزء

الى جوهرين وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام المتقابلين في محل

واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا

مركبا من اجزاء شفعية من اربع مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا او تحت طرفه الآخر

[margin: احدهما المضيء والآخر المظلم]

جزءا او يتحرك الجزءان على التبادل الحركة على السواء من اول الخط الى ان يصل

كل منهما الى اخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان

يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث الا لم يكونا

في الحركة متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث الثالث كلما

قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركته اقل منه والا

اي وان لم يقطع البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع

في جزء ويقف في آخر فيلزم ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده

الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر كان ظل مثلثه في بعض الاوقات كل مثلث من الظل

ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف المتوسط فيلزم الانقسام وهو

المطلوب وقد برهن اقليدس ان كل خط يقبل تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه

وترا يصح تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرض خط

مركب من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى يمين والجزء الى اليسار

فان انتقل الجزء الى فوق الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انتقل الى حيز

الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون الجزء قد

تحرك وقد فرض انه تحرك هف وان انتقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع

الجزء جزءين حين ما قطع تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة

اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزءين فالزمان

الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء بقدر

جزء نصف حركة جزءين لما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان

والحركة انقسام المسافة للتطابق السادس الجزء مشكل لانه متحيز وكل متحيز

متناه وكل متناه مشكل فالجزء مشكل وكل مشكل اما كرة او غيرها لانه ان

احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزاء

اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض

يقع بينها فرج ولا تسع تلك الفرج مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فتكون قل منها

فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضمومة

بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء

غير كرة اي يحيط به اكثر من حد واحد كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء لان

منها اقل من الجزء السابق اذا دارت الرحى فانها قطع الطوق العظيم
البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان
يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا ايضا فيتساوى حركة
الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة فانه يلزم
حينئذ ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة
وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة جزءا ويسكن اخرى
فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعبة منها ودار
الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة والبطوء وهو
باطل فيتعين الانقسام **قوله** ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه **اقول** ثم قال
الحكماء لما ثبت كون امتناع الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وغير
متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم
باتصال الجسم وانتفاء المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة
بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس مما لا ينقسم
بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض
واذا لم يكن تاليف الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه
القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا يقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل
انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس هو الاتصال لان الاتصال يعدم عند
الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب
ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف
عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال
والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى
الاتصال صورة ثم قال المصنف واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي
ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل
الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية
فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا
وهما ولا فرضا ثم قال المصنف لا تقبل القسمة الوهمية منازعة الى جواز القسمة
الانفكاكية لان اجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها الى آخره

والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد
من الاثنين طباع الآخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها
ما يصح بين اثنين آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاك
ما يصح بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين
المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء
المفترضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مخالفة بالماهية
فلا يلزم ان يصح ان بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم ان الاجزاء
المفترضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك
فيكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض ولقائل
ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها
في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا فكا كامتداد المجموع الحاصل
من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب
واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عائق خارج
عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة
الامتداد ثم قال المصنف وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال
وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال
عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن
ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وللقائل ان يقول اذا تبين ان
الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون
الامتداد مقوما للجسم **قوله** فروع القول قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى
اقول فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة الاول
ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث
في كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية **الفرع
الاول** قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما
ان الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد
فلا تنفك عن التناهي وكلما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل لان الشكل هو هيئة
شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي

يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا تنفك عن التناهي
والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها
اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى
الجزء والكل في التناهي والتشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه
لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض
يلزمهما ما لزم الكل من التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء
الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلو فرض قليل من الصورة لكان الموجود
منها ما لو فرض اكثر كثير منه وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة
فيمتنع فرض الكلية والجزئية في نفس الاصل فان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما وليس
الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل
لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين
الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل
لما مر ان قبول الانفعال والفصل والوصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها
فالموجب للتناهي والتشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات
مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة
القسمة الوهمية ابدا وكلما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل
القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن
المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما
ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ذلك وضع اي تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى حال تجردها عن الجسمية جسما ذا حجم وهو محال
لانه ح يلزم ان يكون للهيولى هيولى وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى
نقطة ان لم تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في
جهتين واللازم باطل اما النقطة فلانها لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا
لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست بنقطة وكذا الخط
والسطح والجسم التعليمي ولكونها متصل الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة
الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها
الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح وانما قلنا

92

اذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقتها الصورة فان لم
يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال ببديهة العقل وان حصل
لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا ايضا
محال ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضا ببديهة العقل
فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره وذلك لان ذلك
الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجائز
من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك
الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة
وهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه
مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة
بعد لحوق الصورة بالهيولى وهو ايضا محال لان الهيولى تتساوى نسبتها
الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي لذاتها تكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع
المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضي ترجح الجائز بلا مرجح وهو محال
وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت
مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضي
الصورة وما يقتضي هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع الثالث
في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا تنفك
عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى
تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها مطلق الصورة بل من حيث
انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحيزها الى الصورة
لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة
تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها من حيث هي هذه الهيولى احتياج المعلول
الى العلة القابلية فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة
وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي والتشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة
وقابلة لهما فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الرابع
في اثبات الصورة النوعية للمادة لا تخلو عنها لان المادة لو خلت عن صورة

أخرى لما اختلفت الأجسام في الهيئات والأمكنة والكيفيات من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والأوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك
بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات أو بعسر وهو اللازم
للأجسام اليابسة من العنصريات وامتناع قبول التفكك والتشكل وهو
لازم للفلكيات واللازم باطل لحصول اختلاف الأجسام في هذه الهيئات والأمكنة
والكيفيات بيان الملازمة أن هذه الهيئات والأمكنة والكيفيات مختلفة غير
واجبة لذواتها فهي مما يجب لعللها تعينها ولا يمكن أن يعينها الصورة
الجسمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لأن القابل لشيء
لا يكون فاعلا لما يقبله لما ثبت فإذا أمور مختلفة أيضا غير الهيولى والصورة ويجب
أن يكون تلك الأمور مقارنة للهيولى والصورة لأن المفارق نسبته إلى جميع
الأجسام على السواء ويجب أن يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق
بالأمور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل وعسره ويجب أن يكون صورا
لا أعراضا لأن الجسم يمتنع أن يتخصص بعرض أن يكون موصوفا بأحد هذه الأمور
فلو كان المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الأجسام في هذه الهيئات
ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم أن بناء هذه الكلمات أي إثبات
الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك إحديهما عن الأخرى
على نفي الفاعل المختار إذ لو ثبت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار
جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الأخرى وجاز اختلاف الأجسام
في الهيئات والأمكنة والكيفيات والأوضاع من غير الصورة النوعية ومن فعل
نفس الفاعل المختار فللمعترض أن يعترض على كل من هذه المطالب أما على
الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة
الجسمية عن الهيولى فبأن نجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى أما
بأن نقول الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب
للتناهي والتشكل الفاعل لاستلزم الصورة الجسمية بالانفعال واللازم باطل
قلنا لا نسلم بطلان اللازم فإنه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير
هيولى أما فإن كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
فإن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكل

المختلفة ولقائل أن يقول التناهي والتشكل في الأجسام لا يتصور إلا باتصال
بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحققان
إلا بالمحل وأما على الوجه الثاني فللمعترض أن يجوز عدم استلزام قبول القسمة
الوهمية قبول القسمة الانفكاكية للمادة ولقائل أن يقول الجواب عن المنع
أيضا قد مر وأما على الوجه الأول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة فللمعترض أن يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا
بشرط اقتران الصورة بها بأن يقال لم لا يجوز أن الهيولى إن تجردت عن الصورة
عن ذلك الوضع فإذا لحقتها الصورة وصارت ذلك الوضع مخصوصا مع إمكان غيره
يترجح الجائز من غير مرجح وإنما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى
فقط وأما إذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة
بها بأن يكون الهيولى في حال تجردها متصفة بأوصاف متعاقبة تقتضي
لحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجيح
الجائز بلا مرجح ولقائل أن يقول الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن
تخصصت بوضع فهي غير مجردة وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع
الأوضاع واحدة فيلزم ترجيح الجائز بلا مرجح وأما على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض أن يجوز
كون الواحد مبدأ لكثير بتقرير أن يقال لم لا يجوز أن يكون الهيولى مبدأ
للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة وتكون موجودة بالفعل قابلا
للصورة قوله يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير قلنا لم قلتم إنه
لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدأ للكثير وما ذكر في بيان عدم جوازه
في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على أن مبدأ كون الهيولى بالفعل
ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها وأما على الدليل الذي
ذكر في إثبات الصورة النوعية فللمعترض أن يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف
الصورة النوعية فإن الأجسام كما اختلفت في الأعراض التي ذكرتموها
فقد اختلفت في الصور التي جعلتموها مبادي تلك الأعراض فلو كان اختصاص
الأجسام بتلك الأعراض يجب أن يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور
يجب أن يكون لصور أخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الأول فيلزم التسلسل

في الصور النوعية

فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما كان لان
المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت
المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها
النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة
لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان يزعم ان ما يجعلونه موجبا لاختصاص
الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد
الفلكية سببه اختلاف من عوارض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما
اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية
موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما
الاجسام الفلكية فانما تخص كل واحد منها بكيفيته المعينة لان مادته لا تقبل
الا تلك الكيفية وح تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقائل ان يقول
ليس للمعترض ان يبطل ما ابهم بما يوجب اختلاف الصور النوعية لان الصورة النوعية
يتحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يتحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد من الصور
ومن عوارض المذكورة تختص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية فلا تغني
الصورة النوعية ما تقتضيه الاعراض المذكورة من الاسناد الى ما هو مقارن
للجسم بل يقتضي اسناده الى الفاعل المفارق **قوله** الثالث في اقسامه قالت
الحكماء الاجسام اما بسائط واما مركبات **اقول** المبحث الثالث في
اقسام الجسم من الاجسام اما بسائط او مركبات وذلك لانه اما ان لا يكون فيها
تركيب قوى وطبائع او فيها تركيب قوى وطبائع فان لم يكن فيها تركيب قوى
وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي
المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط
به سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب
متساوية والشكل الذي تقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي
للشكل هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون متشابها والا
لاختلفت هيئاته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم
البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطبعها [illegible]

الافلاك من الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي
اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات وتحريك ما يحوي عليه بالعرض ووجوب اتصال
الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتئام
على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير وان الافلاك الكلية
الثابتة بالارصاد على الوجه الذي اثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث تماس
مقعر الحاوي محدب المحوي ومركز الجميع مركز الارض وواحد منها غير مكوكب محيط بالتمام
الباقية يتحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش والجسم المحيط

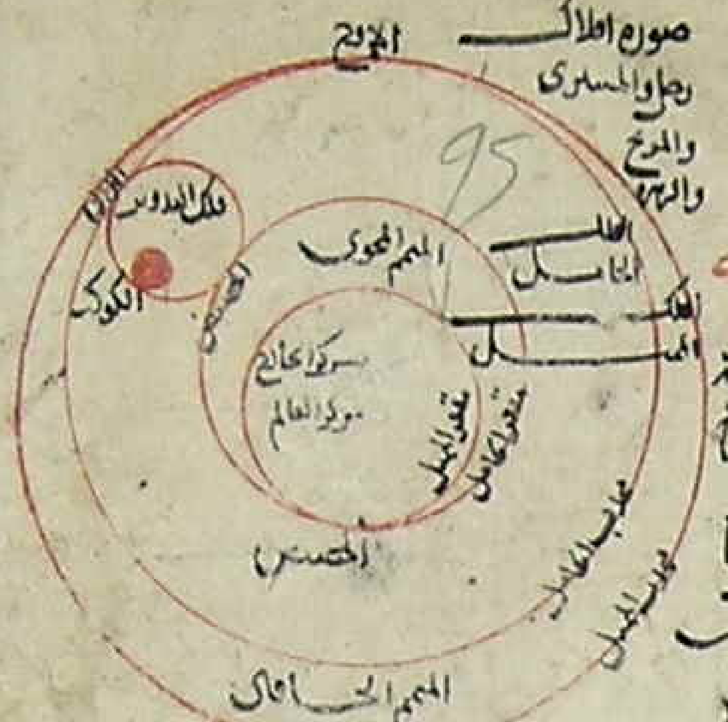
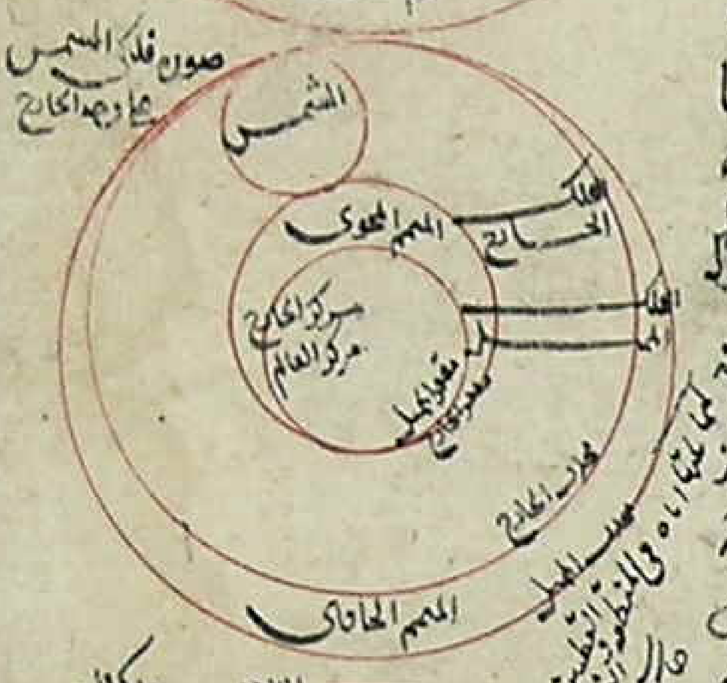
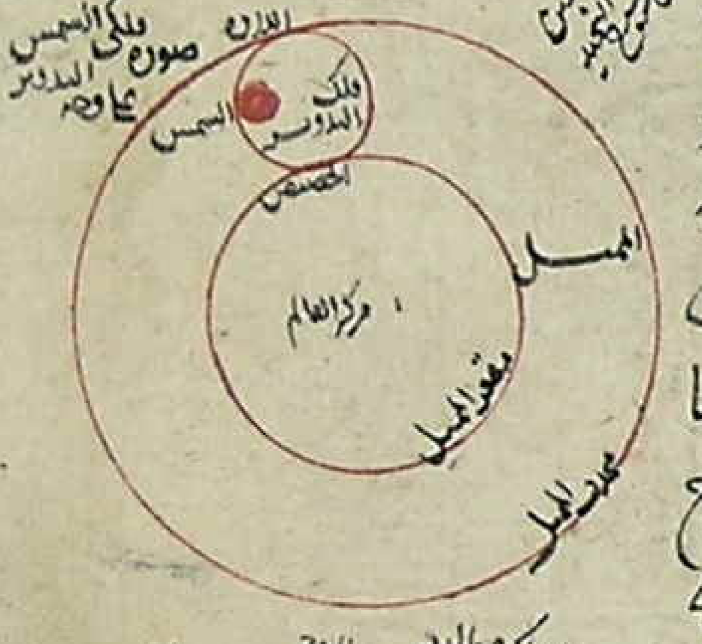
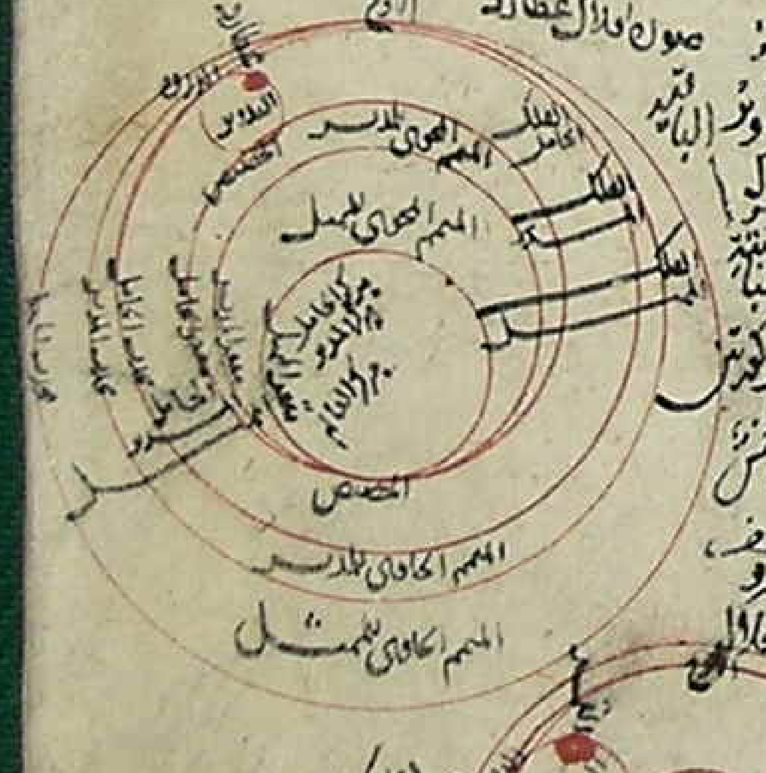
مطلب اثبات المحدد

لسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية
لما ذكرنا فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون
محيطا بالكل والا لزم الخلاء او اللاتناهي على تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة
ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار
اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد اي ذو وضع
فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون
موجودا فان البياض مقصد للمتحرك بالوصول اليه التحصيل يكون موجودا والمتحرك
من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم
لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة
فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده
فما فرضناه جهة جزء جهة لا هو وان لم يقف فلا يخلو اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك
اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة والا ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده
فما فرضنا جهة لا يكون جهة فان **قيل** القسمة غير حاصرة فانه يحتمل ان يتحرك في الجهة
لا عنها او اليها **اجيب** بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة وتعود
القسمة الى الاولين والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة
موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض
مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق
وسفل والجهة المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان
تفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست

وجود الفلك الاعظم ه

ظ من السواد لكنه ليس بمجرد فالجهة
بان الجهة كونها مقصدا للمتحرك صح

منهما ليس بحيز والمحدد للجهتين بالطبع واحد فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل
لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فلا يحددها واحد
لا يقوم بنفسه لا يحدده فيكون ذلك الحز بعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع
يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد والا يكون وضعها في خلاء لامتناع وجوده
ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة
اخرى مقابلة لها لعدم الاولوية بعض تلك الحدود بان تكون جهة وبعضها جهة
لغير مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون في شيء مخالف خارج مما يتشابه وذلك الشيء
لا محالة يكون جسما او جسمانيا بالوجه لكونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم
ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض لهما جسمان
متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد
به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب
ان يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما بالآخر يكون فوق المحاط في التحديد
حشوا او لغوا في التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ
يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان
يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد
او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي
امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب يمتنع ان يحدد
ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد
لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا او محيطا فيتحدد جهة القرب اعني
فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان
يقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد للجهة بسيط
لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لتقدم الاجزاء عليه فان كل جسم مركب
من اجسام مختلفة الطبائع يقتضي اجزاء به التي هي اجسام مختلفة وانتقالها
الى احيازها الطبيعية بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة
فالجهة له لا به لانه يجب ان يكون الجهة متقدمة على اجزاء الجسم المتحدد ثم عليه فلا يكون الجهة
له لا به فلا يكون المحدد محددا واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا بالضرورة
ومن هذا علم ان محدد الجهة ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان الجهة له لا به فلا يكون

المحدد محددا الثالث ان الرصاد شاهدة على ان الافلاك تتحرك بالحركة اليومية
السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخرى متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها يحركها
حركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما
الثمانية الباقية فيدل عليها حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق
على هذه الافلاك تحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى
المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة ثم
فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه التسعة تسمى ممتلئات بفلك البروج وهذه هي الافلاك
الكلية واما الافلاك الجزئية فلكل فلك من هذه الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة
السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز
يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه
حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل
يماس محدبا بهما ومقعرا بهما على نقطتين تسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا
واقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اي خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطليموس راى اثبات الخارج لها
اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان
خارجا المركز يسمى الممثل على احدهما المشتمل على الاخر ثم ممثلا على ما هما
وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير وقد اثبتوا للقمر فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج
المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر يحيط بالمائل ويسمى ممثلا
لفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز
لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير
يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك
فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونها ولكل فلك من الافلاك الباقية
حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك الا بالحركتين المذكورتين
واما الكواكب فسبعة منها سيارة لكل منها فلك على الترتيب الذي ذكر وهي السيارة خمسة
متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف و
عشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك

كثيرة قال المصنف ولقائل ان يقول لا نسلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون
لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر
الكوكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكوكب ويتحرك النطاق باعتماد الكوكب على ذلك
النطاق وحينئذ لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول
التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قوله وعلى ان
الاول اقول فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك
باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها
لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر الفساد
فان الكواكب قد نراها قيل فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور ونحوها
مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن
والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والثامن
وان كان وراءه التاسع لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا
ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها
ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون
فان كل ملون مرئي من غير عكس وان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين
لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا
باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة
فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك المقتضى على التمام
واذا كان كذلك لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم
باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة
بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك اقتضت
نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون
الحرارة او البرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة
على عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تأثير بالحرارة او البرودة فيما يجاورها
منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما
ينتمي اليها والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فلم تكن قابلة للحركة المستقيمة
وليس كذلك لما سنبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة

والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة واذا
لكانت قابلة لسهولة التشكل او عسر التشكل والالتصاق وعدمهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة
لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها
تستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة
والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول
لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال
ومقعره مماثل لمحدبه في الطبيعة النوعية فليستحيل على مقعره ما استحال
على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط
بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على
تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان
مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطاء لان
امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الخلاء الذي
شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له في الامتناع لان
الشرط الذي هو الخلاء متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة
والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه
يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء
والاولى ان يقال ليست قابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة
قوله الثاني انها متحركة اقول الفرع الثاني ان الافلاك متحركة
لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبايع التي للاجزاء
المفروضة متحدة لان الافلاك بسايط فلا تقتضي امورا مختلفة فيصح لكل
واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع
واجبا من طبايع الاجزاء المفروضة فالانتقال عنها جائز وذلك الانتقال لا يتصور
الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجب ان يكون في طباعها ميل
ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن في طباعها الا الميل المستدير
فوجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ للميل
الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول
الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه

يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع
اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الآن وصلت مستقيم او ذو ميل مركب
ممتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العايق
يدلان على وجود الميل بالفعل فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة
بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز
معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر عليه لزم الترجيح بلا مرجح
لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل
جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة
قال المصنف وهذان الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة
منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر
غير متحركة بالاستدارة ولقايل ان يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم
بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون في البسيط
في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوق عنه ذلك بخلاف الافلاك فان
الحركة المستقيمة منها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير قوله
واما الكواكب فهي اجسام اقول واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة
كروية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد
له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد
وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث
يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك
القمر تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه
المضيء ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا ففي كل
يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى يتم حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك
الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى
بدرا واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال
وجهه المضيء بتمامه الينا فبحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا ينتفي انخسافه
قوله واما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه

اقول لما

اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا
والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب
المركز اولا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه
مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق
العناصر واما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا تخالطها
مما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما
يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل
انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل وسهلة الترك له وفيه نظر لان التي تكون
كذلك هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية
لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس ما اذا قيست الى الهواء واستدل
الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت
وفارقها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعقي
فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على
انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية
التي تقذفها السحاب من النار ولكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة
تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة
لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كان
لونها اقل ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يرى لها ظل ومكانها
الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء ومحدبه مماس لمقعر فلك القمر والهواء
خفيف مضاف اي يتحرك الى جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته
فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار والذي
يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يشتبه به بصيرورته بخارا
اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور
لابداننا انما يحس ببرودته لانه ممتزج بالابخرة المتحللة من الماء واما رطوبة
الهواء وهي انه ذو كيفية يقبل معها الشكل وتركه بسهولة فظاهرة
وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض والارض ثقيل مطلق اي يتحرك نحو المركز

بحيث يكون مركزها منطبقاً على مركز العالم باردة يابسة أما يبوستها فظاهرة
وأما برودتها فلأنها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برودة محسوسة ومكانها
الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف إلى نحو
المركز ولا ينتهي إليه بارد رطب وهو ظاهر والماء محيط بثلاثة أرباع الأرض
وكان حقه أن يحيط بالأرض إلا أنه لما حصل في بعض جوانب الأرض تلال ووهاد
بسبب الأوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء إلى الأغوار وانكشف المواضع
المرتفعة فصار الماء والأرض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى
ورحمة منه ليكون منشأ للنبات ومسكناً للحيوانات ثم إن العناصر بأسرها كائنة
وفاسدة ينقلب كل منها إلى الآخر بأن يخلع صورة ويلبس أخرى وهو الكون والفساد
والانقلاب بين الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء إلى الأرض فإن بعض مياه العيون
ينجمد حجراً وكانقلاب الأرض إلى الماء فإن الحجر يجعله أصحاب الحيل أي طلاب
الإكسير بأن يصير الحجر املاحاً أولاً إما بالإحراق وإما بالسحق ثم مائية
يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فإن الهواء الملاصق للإناء يصير قطرات
فإن الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى كلما نقطته حدث مرة بعد أخرى
ولا يكون ذلك بالرشح فإن الماء لا يصعد بطبعه ولأنه لو كان بالرشح لكان من الماء ولأنه تنحى شيء موضع ليس في داخله ماء
الحار أولى لأنه أقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك القطر في الهواء فنزل
إلى الطاس لأن الهواء المطيف بالطاس لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة
من الماء وخصوصاً في الصيف لأن الأجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية
في الهواء لتصاعدت جداً لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للإناء ولو كانت الأجزاء
المائية باقية في الهواء للزم إما نفاد تلك الأجزاء إذا توالت حدوث الندى
بعد تنحيته من الإناء بعد أخرى فينقطع مع كون الإناء بحالته الأولى وإما تناقصها
فيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها وإما تراخي أزمنة حدوثه بينهما
فيكون بين كل حدوثين زمان أطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدها عن الإناء
وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الإناء فساد الهواء
المحيط بالإناء لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء
وكذلك الهواء المحيط بذلك لئلا يجري الماء جرياناً صالحاً والمشاهد خلافه
فلم يصر الهواء ماء بل حصل الندى الذي يركب الإناء من أجزاء مائية أجيب بأن

جرم الإناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها ويحفظه
بطيئاً ولذلك ربما يوجد في الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة أثر من
تلك المائعات فالإناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء السريع التكيف
بالكيفية الغريبة يحيل الهواء اللطيف ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا
يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء ماء لما إذا نحي منه واتصل الهواء
بالسطح عاد إلى فساده وكانقلاب الماء هواء فإن الماء المغلي يتحلل منه الجزء
بحيث يلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء فإن النار المنفصل
عن الشعلة لو بقيت لأحرقت ما يليها على بعض الجوانب فإذا انقلبت هواء وكانقلاب
الهواء ناراً بالنفخ القوي فإنه عند إلحاح النفخ القوي على الكير وسد الطريق التي
يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير ناراً يشاهد ذلك من يباشره
ولما تبين من انقلاب بغير وسط يعلم إمكان من انقلاب بوسط أو وسطين بهذه
الانقلابات التي على أن الهيولى مشتركة قوله وأما المركبات فإنها تخلق أقول
وأما المركبات فإنها تخلق من امتزاج هذه الأربعة الأرض والماء والهواء والنار
بأمزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل
على أن المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الأربعة الاستقراء والمزاج هو المعد
لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك أن المركبات
إما ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنياً أو ذو صورة لها نفس غاذية ونامية مولدة
للمثل لا حس ولا حركة إرادية لها ويسمى نباتاً أو ذو صورة لها نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالإرادة ويسمى حيواناً وجميع هذه الصور كمالات
أول فإن الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالإنسانية وهو أول ما يحل في المادة
وإلى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول فهذه
الصور كما ترى مختلفة الآثار يصدر من الحيوان ما لا يصدر من النباتي ومن النباتي
ما لا يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس الأنواع لا تحصر بعضها
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف وكل صنف على أشخاص لا تحصر بحيث
لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب
الهيولى ولا بسبب الجسمية فإنهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فإنه أحدي الذات
متساوي النسبة إلى جميع الماديات فهو إذاً بسبب أمور مختلفة والأمور المختلفة في الهيولى

[illegible]

هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات واختلاف كيفيات هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا بد على الانتهاء موادا بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان اقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وكذلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لحلول متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان يتصغر اجزاءها فتختلط فتستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث تكسر سورة كل منها سورة الاخرى فتستحيل في كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم يفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الاخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من جنس المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابل والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة غالبا مغلوبا كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيها ولا يلزم محال وقوله المتشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط

2 **قوله** الرابع في حدوث الاجسام **اقول** المبحث الرابع في حدوث الاجسام

اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الغرض اربعة لانه

امكانه (margin note)

لا يكون (margin note)

اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثامسطيوس وفرفوريوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ومسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اي كل صورة تكون قبلها صورة اخرى الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فذهبت فرقة الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والسماء تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذلك العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذلك العنصر صورة ومثال عنه قال وبنقصه العلة ان صور المعدوم ومبدع ذلك المبدا الاول الاول هي في مبدعه وهو تعالى من حد ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجائب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان

صورة (margin note)

[illegible] (margin note)

حادث حدوثا زمانيا كما قرها هو لاحرى المعروف من ان [illegible] النسلسل والما صورة والصور الجسمية قديمة بنوعها لان هيولى الما القديمة لا تخلو عن الصورة الجسمية [illegible] قديمة لشخصها لان كل اتصال ينعدم بطريان الانفصال ويحدث اتصال اخر والصور النوعية قديمة بجنسها لان هيولى العناصر القديمة لا تخلو عن صورة ما من الصور النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها المعروف من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر اخر وانما قال في الصورة الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على افراد متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فطبيعة جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة

من جمود ه تكونت الارض ومن انحلاله تكونت الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز ودار المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان تاليس الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية وقال اخرون كان الاصل الاصل الماء فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمانس انه الهواء وتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال اخرون انه البخار وتكون الهواء والنار بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس ان الخليط الذي لا نهاية له هو الاجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التامت وصارت جسما وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم لم
وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمية ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض عنه الحياة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد
الى الخلق

تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر فركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم ورجعت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا تكون فان كانت فهي مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي اما ان تكون مستقلة بانفسها والا كانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير قدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح فان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبادي الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل قوله لنا وجوه الاول اقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلاثة الاول هو الذي اورده الامام تضاعيف تحريره ان الاجسام م
محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من ان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم يكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان تكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم

كالمجرة
انكسيمانس
ابرقليطس
بذواتها وصفاتها
والمسبوقية بالغير واللامسبوقية بالغير

لمنافاة الملزوم ومبين فيه الحركة والازلية منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة
في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة
في الازل تعين ان تكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم
فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد
فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات والجسم الامر عند الخصم
ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام اما الملازمة فلان
الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم
يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون
موجبا قوله والا اي لو لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا لا بالضرورة الجائز
ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث
لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل
اذا لم يكن لذاتها لكان للموجب ولا بد ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب
لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما
محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب وحينئذ يلزم دوام السكون
بدوام موجبه الذي هو الواجب او ما هو منتهيه الى الواجب فلا يزول السكون ابدا فلا جسام
لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع
كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل قيل
لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا
والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع
لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا
ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لامر عرض لذاته كالحالات الوجودية فانه يمتنع
في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه
مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل
فان الجسم المجرد عن الجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان
الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو استقرار في المكان الواحد
فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان فيستحيل وصف المجرد عن الجهات بكونه متحركا

وبكونه ساكنا قلنا لا نسلم وجود المجرد عن الجهات ولئن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان
له فان المكان هو البعد الموهوم الذي مر ذكره وللمجرد مكان بهذا المعنى
ولئن سلم ان المجرد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو اما
ان بقي الوضع والمماسة المعينان له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان
له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني
بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة
المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المجرد ساكنا ومتحركا على حصوله في مكان
قيل لا نسلم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل قلنا الازلي ليس اي حركة معينة ولا يلزم في حركة لا الى اول
واليه المسبوقان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها
بحسب نوعها مركبة من امر تنقضي ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير
وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل ان يقول ينبغي ان يتبين
ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية
وفسره بعضهم باستمرار وجوده في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا
شك ان كل واحدة من الحركات لا يكون ازلية على اي تفسير فسر به الازل اما نوع
الحركة فلا يكون منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تنقضي
ومن امر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة من امر تنقضي ومن امر حصل
فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تنقضي والامر الذي حصل فلو كان الحركة بحسب
النوع مركبة من امر تنقضي ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل
فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر تنقضي
ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذا نوعها لا ينافي الازلية قيل
لا نسلم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان
لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره لا بد وان يكون ذلك الغير واجبا او منتهيا الى
الواجب فيلزم دوام السكون بدوام علته قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا
بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فيلزم حدوث الحادث وجود
السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون
وعدم السكون متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نسلم ان ما ازلي

لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القدرة لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك الشيء من الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان الشيء اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية ابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا **قوله** الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة **اقول** الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم اخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها لعلل اخرى غير ذاتها فتكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو محال اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه محال فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون حركته شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المنقضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية

لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يستدعي تلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفي بانتفاء معده **قوله** الثالث الاجسام **اقول** الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي تشتمل على اربع دعاوى هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس تشتمل على دعويين من الدعاوي الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه تشتمل على الاخريين قال المصنف والاول بين اي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون من الاوصاف حادث والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن اي الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني **قوله** احتج المخالف بوجوه **اقول** احتج المخالف اي القائل بان الاجسام قديمة فانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا والثاني محال لاستلزامه الدور او التسلسل وكلاهما محال فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الثاني فيتوقف على حادث له مؤثر فينتقل الكلام فنقول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان الثاني الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فانه

يلزم

الى مؤثر قديم

ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني
يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم الدور او التسلسل
في حوادث لا الى اول وهو محال وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب
حصوله حصول آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم
الاجسام منه وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الآثار
جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود
تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون
وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود
ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل
ذلك فاذا كل ما لا بد في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه
هف وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت
آخر على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص
الحدوث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام لو كانت
حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها
ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثبوتي وذلك المحل لا يكون
نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة
لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم
التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا قديمة
فالجسم قديم الثالث ان الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف والزمان
مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما
واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت
فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يفتقر الى مرجح
آخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب
بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح
قوله لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات قلنا لا نم انه اذا كان

تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان
واجبا بذاته تعالى لما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث
بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يستدعي كون
الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها
الترجيح معدومة وانما يميزها الوهم وانما يبتدئ وجود الزمان مع
اول وجود العالم ولا يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا واجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات الحجتين غير مسلمة وللمبرهنة
وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء
على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا
فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية
اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون
باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة اما القول
بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا بأس
باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان تعدم باعدام لان الاعدام ان كان
امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا كان الوجود عين
العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون يرجع
الثاني الى الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى
المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان تعالى لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم
والا فيكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت
فيكون للعدم ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز ان تعدم بحدوث الضد لوجهين
احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء
الضد الآخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان
التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالآخر اولى من العكس فاما ان
ينتفي كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود
الآخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا يحصل الوجودان
معا فيكونان موجودين معدومين معا وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بالآخر فيلزم
اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز ان تعدم لزوال الشرط لان ذلك الشرط

لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وان ذلك العرض محتاجا
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال الجواب لا نجوز ان يعدم باعدام
الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا
هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه تعالى اذا اعدم الشيء فان تجدد
امر ثم لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود الجائز
ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد
العدم والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وان كان وجودا كان لكون
حدوثه الموجود آخر لا عدما للموجود الاول سلمنا فساد هذا التقسيم فلم لا يجوز
ان تفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم
الباقي قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان لم يمتنع
انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة
مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى بحدوثه وان كنا
لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم
الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا
لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال
الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر كما في المتضايفين
ومعلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر اما قاله
الامام في المحصل فان صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث
ويمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز
فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه
يفنى من حيث ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها اما القاضي
ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الالوان وقال في بعض المواضع
ان الفاعل المختار يفني بالواسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع
آخر ان الجوهر محتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع
كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو
عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه يقول كن فيكون كان يقول
افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام

وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء
واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه
لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك ان
الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم باستمرار
على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم بتجدد
العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانتسابهما
الى وجودين او بانتساب احدهما دون الآخر قوله وجوابه في الوجه الثاني من ابطال
الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء
بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لميته ليس بجواب لانا بينا من تمييز
الحادث لقوي فترجح الموجد على المبقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط
وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فانه من الجائز ان يكون
شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو محل شرطا في ايجاد الاعراض فيه
وايضا يجوز ان يكون الشرط الجوهر او لا عرضا بل امرا عدميا وقد منع
جواز الاشتراطية وذوات ذلك مع ان نفي العدم للشرط وبيان الامام
كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فيعدم
بانعدامه ليس مما ينفع مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة
واما الزامه الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون
اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك
فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج
الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم من غير احتياج
لاحدهما الى الآخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم
والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى غير الآخر محتاجا
لكنه من غير احتياج احدهما الى الآخر واما تعلق بالآخر ليس بمعقول فان ذلك
مصاحبة اتفاقية ومن البعض امتناع الانفكاك فاين الآخر اما المتضايفان على الوجه
المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الآخر
لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس
عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور قوله الخامس في تناهي الاجسام قوله

المبحث الخامس في تناهي الأجسام الأبعاد الموجودة في الخارج متناهية
سواء فرضت في خلاء أو في ملاء خلافاً للهند لنا أنا إذا فرضنا خطاً
غير متناه وفرضنا خطاً آخر متناهياً موازياً للأول فإذا مال الخط المتناهي
من الموازاة إلى المسامتة فلا بد من نقطة تكون أول نقطة المسامتة
ويكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعاً بتلك النقطة التي فرض أنها
أول نقطة المسامتة لأن الخط الذي فرض أنه غير متناه لو لم ينقطع
بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض أنها أول نقطة المسامتة
شيء من الخط فيكون أول المسامتة مع ما فوقها لأن المسامتة مع الفوقانية
قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه أنه أول نقطة المسامتة لا يكون
أول نقطة المسامتة هف فتعين أن ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون
الخط الذي فرضناه غير متناه متناهياً هف واحتج الهند بأن كل جسم فما وراءه
متميز مشار إليه حساً لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب
الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدماً محضاً
لأن العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون
موجوداً ولا شك أنه يكون مشاراً إليه إشارة حسية فيكون جسماً أو جسمانياً
والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت أن ما وراء كل جسم جسم آخر لا إلى نهاية ومنع
بأن خارج العالم التميز فيه جانب عن جانب وإن الحكم بهذا التميز
للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس بشيء فإن الحكم بأن التميز في الخارج
كاذب فإن ما لا وجود له أصلاً لا امتياز فيه أصلاً **قوله الفصل الثاني**
في المفارقات **أقول** لما فرغ من الفصل الأول في الأجسام شرع في الفصل الثاني
في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الأول في أقسامها الثاني
في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة
الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع
في بقاء النفس المبحث الأول في أقسام الجواهر المفارقة الجواهر المفارقة
عن المادة أي التي ليست بجسم ولا جسماني أن الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية
إما أن تكون مؤثرة في الأجسام أو مدبرة للأجسام أو لا تكون مؤثرة ولا
مدبرة لها والأول أي الجواهر الغائبة المؤثرة في الأجسام هو العقول السماوية

وية

والملائكة العلى في عرف حملة الشرع والثاني أي الجواهر الغائبة المدبرة للأجسام
ينقسم إلى علوية تدبر الأجرام العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء
والملائكة السماوية عند أهل الشرع وإلى سفلية تدبر عالم العناصر وهي إما أن
تكون مدبرة للبسائط الأربعة العنصرية النار والهواء والأرض والماء والمواليد
الكائنات وهم يسمون ملائكة الأرض وإليهم أشار صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه
وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الأمطار وملك الأرزاق وإما أن
تكون مدبرة للأشخاص الجزئية وتسمى نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة والثالث أي
الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الأجسام ولا مدبرة لها ينقسم إلى خيرة بالذات
وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع وإلى شريرة بالذات وهم الشياطين
وإلى مستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء أن الجن والشياطين
هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب
إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضرباً من التعلق بأبدانها وتعاونها
على أفعال الشر فذاك هو الشيطان وإن كانت خيرة كان الأمر بالعكس وأكثر
المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة كما أشير إليه في الفصل الأول
من الباب الأول من الكتاب الأول قالوا الملائكة والجن والشياطين أجسام
لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وأوائل المعتزلة أنكروها
لأنها إن كانت لطيفة وجب أن لا تكون قوية على شيء من الأفعال ولأن تفسد
تراكيبها بأدنى سبب وإن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها وإلا لأمكن
أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها **وأجيب** بأنه لم لا يجوز أن تكون
لطيفة بمعنى عدم التلون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم أنها كثيفة لكن لا نسلم
أنه يجب أن نراها لأن رؤية الكثيف عند الخصم غير واجب ونقل عن المعتزلة
أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف
أفعالهم أما الذين لا يفعلون إلا الخير فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون إلا الشر
فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد
إبليس تارة في الجن وتارة في الملائكة **قال** المصنف هذا التقسيم الذي ذكره
على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الأنبياء والتقطته من فوائد
الحكماء والإحاطة العقلية بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال

كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو **قوله** الثاني في العقول
اقول المبحث الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي هي صفوة الجناء
قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهي
الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم زماني كما روي انه صلى
قال اول ما خلق الله العقل ومن قوي ما استدل الحكماء به على وجود العقل
وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود
الممكن له موجد قريب اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد
القريب للافلاك لا يكون الباري تعالى لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر
عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون
الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخر ان احاط بالافلاك يتقدم
وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي هو علة يجب ان يكون متقدما
بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء
في باطن المحيط متغايران فان عدم الخلاء داخل المحيط امر مغاير اعتباره
اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذي هو
مع المحاط المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة
كان معه المحاط المعلول امكان وجود لان تشخص العلة متقدم في الوجود
والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب معه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط
لان عدم الخلاء داخل المحيط مغاير اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط
لكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان
يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم
الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما بين ان
الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الآخر الذي هو موجد قريب للافلاك حاطت
الافلاك به لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وهو محال
فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف والاقوى والاعظم يعلل بالخسيس الضعيف
الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان احدهما

محيطا بالآخر او لا وذلك لان الجسم انما يؤثر في قابليه وضع بالنسبة اليه
وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود
بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون
الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا
بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع
لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة
تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شي
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك
الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته
في قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان
يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون
علة الجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اي المادة والصورة اولا فلو كان الجسم
علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم
في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين
قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان
يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك
ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة
بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد
للافلاك جوهر عقلي مجرد يستغني عن الاداة وهو العقل الثاني الصادر
من الله تعالى قوله لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات
فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد
البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر عنه اولا علة لما عداه
من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر
الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون
الصادر الاول الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان
احدهما علة للاخرى وواسطة مطلقة للاخرى واللازم باطل والا يلزم
تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك وان الهيولى قابلة للصورة

فلا تكون علة فاعلها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فيكون الهيولى
متقدمة على تعين الصورة و فاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا يتصور
الهيولى من الصورة والا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة
عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول مما يتوقف فعله على الجسم اعني
النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس
لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز
ان يكون سابقة في تاثيرها على الجسم اذ لا يسبق الشيء شرطه في تاثيره بما فرض
لاحقا اعني الجسم فالصادر الاول العقل لان الصادر الاول هو ممكن و الممكن
اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى وصورة او نفس او عقل
واذا ابطل ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان يكون هو
العقل ومما ضعيف اما الاول فلا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان
الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء واجبا لذاته والا لا نم بطل
فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحاط
واجبا لغيره ولقائل ان يقول ان اراد نم بقولكم كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا
لغيره الذي هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز
ان يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحاط
واجبا لغيره الذي هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا
لغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه
بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اراد نم بقولكم ان كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا
لغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط لغير المحيط لا يستلزم
امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يتعرض بارتفاع
المحاط مطلقا بل انما يتعرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاء بان يفرض
محيط الحشو له ليتعرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء
واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات
منافيا لوجوبه بالغير و قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا

107 | ١٠٦

يقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان
يفرض محيط الحشو له ليتعرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز
ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر منه
اكثر من واحد واما الثاني فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول
هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدا الاول تعالى
على ماهيته و وجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته ويعقل المبدا ويعقل
لذاته فتعدد بجهات ماهية وامكان و وجود و وجوب و تعقل المبدا
و تعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة
جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك ثان وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر
عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو
المؤثر في العالم العنصري المفيض الارواح للبشر والقلم يشبه ان يكون هو
العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال
ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني
ويشبه ان يكون العرش ومتصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته
تحت العرش **قوله** فرع لما كانت العقول مجردة **اقول** هذا فرع على
وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت
العقول منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب
الحكماء ان مقابل هذه الامور الاربعة اي الحدوث والفساد بعد الوجود
وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لماله مادة
فان مذهبهم ان الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود مادي وان كل نوع
له اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادي
وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتي
تقريره في المبحث الرابع هذا الفصل **قوله** الثالث في النفوس الفلكية
اقول المبحث الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات
الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون

ترك التوجه اليه هو التوجه اليه ولو كانت طبيعية يلزم ان يكون بحركة واحدة
يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع في موضعه
وهو تاركه لها هارب منه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع
نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير مهروب عنها لانا نقول
الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو
فاقد الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم
بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك
القاسر انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته
ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير
ولا يجوز ان تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر
ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء وليس
كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط تخالف حركة
المحيط في الجهة والسرعة والبطوء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان
الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث
فللافلاك محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة
مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه
للجزئي هو المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل لان الحركة
الصادرة عن المتخيل اي عن ادراك الامر الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم
او دفع منافر فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر
هو الداعي الغضبي والاغراض الجزئية الحسية لا تخرج عنهما ولا يجوز ان تكون
لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تخرق ولا تنمو ولا تذبل
ولا تتحلل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل كما سبق فلا تتغير الاجرام
السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون
حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا تخيليا فتعين ان
يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست

المحركات العاقلة المبادي القريبة للتحريك اي لا يكون المحركات العاقلة مباشرة
للتحريك فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة
المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة
المجردة عن المواد بل عن قوى جسمانية فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على
اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا
وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة
في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة
للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس
الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها طلب المنافع
ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وقد عرفت ان الفلكيات
لا تنفعل ولا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة قوله الرابع في تجرد
النفوس الناطقة اقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب
الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي
على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان
العلم بالله تعالى وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها
المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط ان كان علما
بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علوما وهو محال وان
لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست علما به ان لم يحصل
امر زائد على الاجزاء فكذلك اي يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم
بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست علما به امرا
زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان نقول
جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان العلم
الواحد علوما وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد
ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم ان لا يكون
العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم امرا زائدا فننقل الكلام
الى الزائد ويتسلسل او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم

محل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام
المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم
فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم
اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله
لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نم فانه منقوض بالنقطة
فان محل الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة
فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه
يلزم من انقسام المحل انقسام العلم لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو
انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا
نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل
قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض والثاني
ممنوع الا ان يثبتوا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما تعلق
به كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك
الى الان والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط
منقسم الى ما يساويه في الماهية وللقائل ان يقول انقسام المحل انما
يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما
يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه
انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل
من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول
النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات
العقلية وليست موجودة في الخارج بل امر يعتبره العقل في الشيء من حيث
هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلا ينافي الغرض
وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم
متقوما بما غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقوم عند حصول ما
يتقوم بها بالفعل وهو محال ومن لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة
سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة

لا تتحقق بدون الآحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل
من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو العاقل له اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل موجب
انقسام الحال قوله الثاني العاقل اقول الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان
العالم بمضادة السواد لا بد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول
صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتاهما فلو كان
العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد
والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد
وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض
فان الصور العقلية لا تساوي ما له الصور في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم
ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما
لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما وللقائل
ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني
وان كانا منطبعين في الجسم او الجسماني قوله الثالث لو كان العاقل جسما
اقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او
حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما
لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما واللازم باطل لان
تعقل العاقل لذلك العضو منقطع اي في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل
العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته له فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحالة
في مادة ذلك العضو كافية في تعقله لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما
مقارنة له والغرض انها كافية في تعقله له وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله له دائما
لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له كان تعقله له بحصول صورة اخرى
مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل صورة
اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان
مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة للصورة الاولى لامتناع
اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال المصنف وهذا الوجه ضعيف

لا نا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وللقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عنها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية متساويتها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشيء لا يكون عرضا ولئن الصورة الحالة في العاقل لا يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذلك بمشاركة المحل لان كل عاقل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقل في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل ولا يكون جسمانية هف **قوله** الرابع القوة العاقلة

اقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكر في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا انها

على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة **قوله** الخامس ان ادراكات الكلية **اقول** الوجه الخامس ان ادراكات الكلية ان حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورة مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها باعتبار ماهيتها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها ما يلحقها مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام بان نقول ادراك الكلي مضاف في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال **قوله** واما النقل فمن وجوه الاول **اقول** لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القران اربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من فوق النطابر اذا اخرك جناحيه حول الشيء يريدان يقع عليه ولا شك ان هذه الايات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا تدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المتكلمون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام

انها اجسام لطيفة سارية [illegible] با قية من اول العمر الى آخره لا تنحل
ولا تفسد فما دامت سارية في [illegible] فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل
هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة
في البدن وقيل للنفس ثلث شعب احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة
الحكيمة لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس
الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة
في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها
المصنف بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملايم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة
الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هو المزاج واعتدال
الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل
هي الحياة قوله الخامس في حدوث النفس اقول المبحث الخامس في حدوث
النفس المتكلمون لما بينوا ان ما سوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث
اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تعالى الآن وقوم من المليين
جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الخبر بان الله تعالى
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل
حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق
الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة
في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشاناه خلقا آخر يعني خلقا آخر
الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدل الآية على انشاء الروح وخلقه بعد تكون
البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون
فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة
بشرط حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس الناطقة الانسانية
متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة
في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما
به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت

مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما بينا ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة
بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة
ولمادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس اذا
كانت قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة
لزم ان تعلم كل احد ما علمه الآخر وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن
كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة
من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا
بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من
اشتراك النفوس في هذا العرضي التركيب في ماهيتها لجواز النفوس بتمام
الماهية مع اشتراكها في العرض وان سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة
فلا نم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية
والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات
باسرها متشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع فيكون تميز بعضها
عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندكم وان سلم
اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل
هذه الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه
على سبيل التناسخ قوله وعمدتكم الوثقى اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل
انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل
الابدان لزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم الوثقى في بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن
اذا استكمل فاض عليه من المبدأ نفس لعموم الفيض ووجود الشرط
فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ واذا فاض من المبدأ
نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا
يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد نفسه واحدا
لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات
حدوث النفس ببطلان التناسخ دور ولقائل ان يقول اذا كانت
النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها

اذا كانت كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع لامتنع
تعلقها بالابدان المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الابدان المختلفة بها لعدم مساواته
في ذواتها من غير اولوية وترجيح البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها
بالابدان المختلفة فلا تكون متحدة فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة
لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع فالملزوم
مثله **قوله** السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن **اقول** المبحث السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال
الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون
تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق
السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة كتعلق الانسان ببدنه وثوبه الذي يوافقه
تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة وسبب
تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه
فان النفس في مبداء الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من
تحصيلها بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس
تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون
من لطائف الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان
الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتنتشر تلك القوة في كل عضو من اعضاء
البدن ظاهره وباطنه فتتعلق بذلك العضو وتحصل بالقوى المتنازعة في ذلك
العضو فتعقد كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى
وتلك القوى البشرية تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة
ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس
البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما
يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات

اجزاءهم

كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي
الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية
مخروط مفروض قاعدته المخروط سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل
ادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون
زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي يرى القريب اعظم من البعيد فانه
اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم
واذا كان بعيدا منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل
ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي وتخيل كيفية
اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي
قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون الابصار بزاوية تحدث من
تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع عن الحدقة الخروج
الحقيقي بل يقال له الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا
القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي
لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل
به الشعاع ولقائل ان يقول تشوش الابصار بهبوب الرياح **قوله** الثاني
السمع **اقول** الثاني من المشاعر الخمس الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء
المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة في
العصب المفروش في مقعر الصماخ **قوله** الثالث الشم **اقول** الثالث من المشاعر
الخمس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرا ئحة
المتصل من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل يدرك الرائحة بوصول الهواء
المختلط باجزاء تحللت من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يحتمل
ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة **قوله** الرابع
الذوق **اقول** الرابع من المشاعر الخمس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة
اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى
العصب وشرطه خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق وضده وبالجملة ينبغي ان يكون

اي المفروش على جرم اللسان

الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالطها ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به **قوله** الخامس اللمس **اقول** الخامس من المشاعر الحس الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس لا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه وفي تعدد قوة اللمس وتعددها نظر فانه يحتمل ان تكون قوى كثيرة كل قوة منها تدرك جنسا من جنس الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة واحدة يدرك بها جميع الكيفيات **قوله** واما الباطنة فخمس الاولى الحس المشترك **اقول** لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي خمس لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات وهي خزانة المحسوسات الظاهرة ولاشباحها بالتادية اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها جميعا اي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ **قوله** الثانية الخيال **اقول** القوة الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك يجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه

القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فيعدم صورة كل واحد من العينين عند ادراك ويتعذر الحكم الا ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يتغايران فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ **قوله** الثالثة الواهمة **اقول** القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة يدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة يحكم النفس احكاما جزئية قال المصنف ومحل الوهم مقدم البطن الاخر وقيل محله مؤخر البطن الاوسط **قوله** الرابعة الحافظة **اقول** القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخر من الدماغ قال المصنف محلها مؤخر البطن الاخر من الدماغ **قوله** الخامسة المتصرفة **اقول** القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم دون تصرف والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول والحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه بهذه المواضع اختلال فعلها باختلال هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الافة في فعل القوة

المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة والحكم
المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها
وبالحقيقة المدركة للكليات وللجزئيات هي النفس لكن ادراكها
للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا
ان النفس تدرك الكليات بذاتها اي الصورة الكلية المعقولة ترتسم
في النفس الى القوى الجسمانية التي هي الاتها والمراد بقولنا ان النفس
تدرك الجزئيات بالاتها ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية
الموهومة ترتسم وتنطبع في الاتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى
وانطباعها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس به لزم
تمايز محل الجناحين لانا نميز بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة
وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الذي ان
لا يكون اي المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد وان
يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا امتنع الامتياز
لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق
الجناحين فيها فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير
محلهما فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي
للنفس انما يكون بالات وقول المصنف المدرك للجزئيات الامور التي ينبغي
ان يحمل على انها ترتسم فيها وانشاؤها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا
ما يسند الفعل الى الالة صدر الفعل من الفاعل بتوسطها قوله
واما المحركة فتنقسم اقول اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث
على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية
والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ
القريب للحركة الاختيارية فان للحركة الاختيارية اربعة مبادئ مترتبة
الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق
وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على
الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني

شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جلبه ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا
يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها
او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم
الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة
والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول
ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة في
العضل ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم
غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم
قوله واما القوى الطبيعية اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة
والمحركة الاختيارية التي يستدل بها الانسان الحيوان شرع في القوى
الطبيعية التي يشارك بها الحيوان النبات واصولها ثلثة اثنتان لاجل
حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي
المولدة للمثل فهذه القوى الثلثة تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل
الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فيفعل هذه القوة احالة
الغذاء الى مشابهة المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايتها اخلاف
بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في اقطار البدن
المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي ليتم به النشو فقوله على
تناسب طبيعي خرج به الزيادة الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ
في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية
فان الصائغ اذا زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم
بها النشو خرج به السمن والنامية والغاذية يشتركان في الفعل فان
كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال
على قدر ما يتحلل فهو التغذية وان كانت زائدا فهو النمو واما المولدة
فقسمان الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة
ومبدأ الشخص اخر الثاني مصورة تجعل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور
والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر واما الجنس

الى هذه القوى الثلاث لان النفوس انما تفيض من مبدئها على الابدان
المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد لها
من اجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس ايضا كيفية فاعلة
للحياة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينهما
على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه
لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع
اقتضت ان تركب قوة تتخذ مما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان تشبهه
بالفعل مضيفة اليه ليخلف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متداعية الى
الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت
العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانا شاء الله بقاءها
فيه ولم يمكن ابقاء شخص ابدا فقدر بقاؤها بتعاقب الاشخاص اما على
سبيل التولد فيما يتعسر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض
مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق
عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي
تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كان المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف
من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة
فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع
الى ان يتم الشخص فاذا النفس النباتية التامة انما تكون ذات ثلاث
قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا
وتستبقي النوع بتوليد مثله وتخدم القوى الثلاث الغاذية والنامية
والمولدة والمصورة قوى اخر الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة
اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع
الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة
غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يتردد
عند الانتكاس فهي قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من
المعدة

الاول باطل لان

والاول باطل لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان يدفعه اليها فيتعين
الثاني ولهذا ينجذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة
من غير ارادة المغتذي وكذا لان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو
بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا واما في الرحم فانها اذا كانت خالية عن
الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان وقت الجماع
ان احليله ينجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة
اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد ويتميز كل
واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص
1 بخلط خاص واما الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية
الى العضو فتفعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي
وتفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع
مراتب الاولى مبدؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تنضج الدماميل فوق ما تنضجه المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء
جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثانية في الكبد وهو
ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط
الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة
في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو واما الماسكة
وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء
على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة
وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا
كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا يجود الهضم وفعلها
2 في الرحم ان تحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن هنا ماسكة لنزل المني
بطبعه لانه ثقيل وكذا في سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي
تدفع الفضلات والمهيأ لعضو آخر اليه والذي يدل على وجودها ان الانسان
يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد تضعف
هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى

ما يقتضيه خاصة **قوله** السابع في بقاء النفس الناطقة **أقول** المبحث
السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تفنى بموت البدن أما عندنا
فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية
وكل ما تقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم أما الصغرى فلما
سبق من أن النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به وأما
الكبرى فلأنها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل وقابلة
بالقوة ولا شك أن فعل البقاء غير قوة الفساد وإلا لكان كل باق ممكن الفساد
وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز أن يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل
بعينه فإن محل قوة الفساد هو القابل للفساد فلو كان بعينه موصوفا بالفساد
والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فلا محل
البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فإذا في النفس أمران مختلفان فيلزم
تركبها من أمرين أحدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل
من الجزئين جوهر ضرورة كون الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة جزء صح
فلا يكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بأن قوة الفساد هو إمكان
العدم وإمكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وأيضا لم لا يجوز أن يكون
النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الأجسام وصورها فلا يلزم
أن يكون جسما وأيضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بإمكان الوجود
والإمكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب إمكان الفساد
أن تكون مادية أجيب عن الأول بأن هذا الإمكان هو الإمكان
الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا وأجيب عن الثاني
بأن الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الأجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد
بالفعل لما مر وحينئذ لا تخلو إما أن تكون ذات وضع أولا والأول محال وإلا يلزم
أن تكون جسما وأن يكون ذات وضع جزء لما لا وضع له وكلاهما محال والثاني قوله محال
لا تخلو إما أن تكون موجودة بانفرادها أو لم تكن فإن كانت الأولى كانت عاقلة
بذاتها لما ستعرف وكانت هي النفس وقد فرضناها جزء لها هف ومع هذا
المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وإن كان الثاني فإما
أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أولا والأول محال وإلا لكانت محتاجة في
وجودها

١١٥
116

إلى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم
أن تكون باقية بما هي مستفيد الوجود منه واستحالة للجسم أن يكون آلة لها
وحافظا للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها وبقاءها وأجيب عن الثالث
أن كل واحد من إمكان السابق وإمكان الفساد لا يقتضي أن يكون
النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجود قبل حدوث النفس
محلا لإمكان حدوث النفس أي لإمكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي
نفس مدبرة متصرفة فيصير كاملا بحدوث النفس من مبدأها بحسب هذا الاستعداد
فإذا زالت هذه الهيئة المخصوصة بفساد البدن بحيث لا يكون مستعد القبول أثر
المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث
الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث أنه مدبر عدمه
من حيث الذات ولا يجوز أن يكون محلا لإمكان عدم المدبر من حيث الذات
لأن المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز أن يكون الشيء محلا
لإمكان ما هو مباين عنه والحاصل أن البدن لا يكون محلا لإمكان النفس
من حيث هي مباينة ولا لإمكان عدمها بل يكون محلا لإمكان حدوث النفس
من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولإمكان عدمها من حيث هي كذلك لكن
إمكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي إمكان وجودها من حيث
الذات لأنه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها
من حيث الذات فبالعرض صار محلا لإمكان حدوث النفس من حيث جوهرها
وإمكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي إمكان عدمها من حيث
جوهرها لأن انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هو
لأن انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي لأن انتفاء
المجموع لا يقتضي انتفاء جميع أجزائه بخلاف تحققه فلا يكون البدن محلا لإمكان
عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا لإمكان وجودها بالعرض فهذا هو
الفرق بين الإمكان السابق وإمكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس
بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لأن النفس إن كانت عالمة بالله تعالى
وبوجوب وجوده وبفيضان جوده أي إفادته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض
وأنه أعطى كل شيء خلقه وبتقدس ذاته عن النقائص وتنزهه عن سمات الحدوث

وكانت نقية عن الهيآت البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق
الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات الردية التي
يوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في
سلك المجردات المقربة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية
مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة للاباطيل الزايغة
من انداد الشريك واشباه مما يجب تقدسه وتنزهه عنه تألمت بادراك كمالها
واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت
العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات
ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده كما
ذكر واكتسبت من البدن هيآت كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية
لكن لم تعتقد الاباطيل الزايغة عذبت بسبب ميلها اليها وبعد حصولها مدة
بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول ويخرج عن النار
ويدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار
الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا قوله

الكتاب الثاني في الالهيات اقول

لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات
وذكر فيه ثلاثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته
الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلاثة
فصول الاول في العلم به الثاني في البرهان الثالث في التوحيد
الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في
ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث
في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فهو
توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم
على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق
عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء
في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما

على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال
لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما مؤثرة في وجود الآخر او ماهية
احدهما مؤثرة في وجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل
واحد منهما مؤثرا في الآخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول
لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل
اثر لماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على
التقدير الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور
لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود
لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها
قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نسلم ان
المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك
لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج
اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة
البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
وهو ممتنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شيء غير الاحتياج اليه فلا بد
من بيان فائدة وتصويره لينظر في صحته وفساده قلنا لا نسلم ان اللازم وهو
قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه
المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول
مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم
تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان
العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء
العلة التامة وجزء العلة غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة
التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا
يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال
ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول
مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم
من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر

فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة
في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر
وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز
عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك
التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى الشيء محتاجا الى
ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر
وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما
التسلسل وهو ان تترتب معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من
معلول معين الى غير النهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل
الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول
الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق
من الطرف المتناهي بان ينطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي
هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة
الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية
فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية
فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم
انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق
فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا المحال انما لزم
من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد
غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة
فانهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق والجارية فيهما والجواب
عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق
فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب نفس العقل
فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته
فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى
لزم تساوي الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم يستغرق

الثانية الاولى كانت على عدم الانطباق بينها وبين الجملتين فقط فان امتناع انطباق
جملتين من جنس واحد بحسب الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا
ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه
محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا كل جزء
من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا
في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا ان يكون الجملة غير متناهية فيكون الجملة
الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير
الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة
بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا
وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها
بحسب ارتباط بعضها بالبعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق
على جزء اخر من الجملة الزائدة شيء في درجته يستحيل ان ينطبق على جزء اخر
بل الجزء الاخر ينطبق على غيره فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء
وغير المرتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكر ان برهان
التطبيق يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب
طبيعي كالموصوفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين
الثاني مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد
منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سبب
نفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احادها فان المجموع لا يجب
بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون
علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع
كما يتوقف على علله ويكون بعض المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد
من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها
مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك
البعض المستغني عن الامر الخارج منتف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع
الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان
ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى

غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تعدّيه وتقدّم علته على اجزاء السلسلة
المفروضة فيكون مع علته جزءاً من المجموع واذا كان واجباً لذاته يكون طرفا
للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها يلزم ان يكون
معلولا هف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا
ينقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي
السلسلة محالا وان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا يقال
المؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالآحاد الذي
هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون هو مؤثرا في المجموع لامتناع
كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالآحاد التي هو المؤثر ان كل واحد هو
المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم
ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اريد
بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز
ان يكون الآحاد باسرها علة لنفسها وان لم يرد ثم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز
ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون
الداخل وحده علة للجملة اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما
لا تبقى في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا تكون
نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا
يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لا يكون
منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض
بمعاونة علته التي لا تكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد
بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض
من حيث تتقوّم الآحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا
من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان
الآحاد تتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها ح
يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو
بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول
عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا

ولنا ممنوع فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل ح

فلم قوله في

قيل الآحاد لا تخلو اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات
الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة
قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان
الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على
وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هو موجودات علة لوجود
المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه ح يكون محتاجا الى علة
وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح
اجيب بان الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد
فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود
كل فان وجود كل واحد جزء مقوّم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في
وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة
ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم
الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان اي داخل
فرضت علته اولى بان يكون علة للآحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا
ويكون واجبا وينقطع به السلسلة لما ذكرنا قوله الثاني في البرهان
على وجود واجب الوجود اقول المبحث الثاني في البرهان على وجود
واجب الوجود ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث وآخر باعتبار
الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن
كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر
الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعدما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا
فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه
اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل
مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى
واحد من الثلاثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا
كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم انقلاب واذا كان دائما موجودا

واحد ح

او وجودا اما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل
حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود
يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور
والتسلسل الوجه الثاني لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما
واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي
فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا
فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا لزم الدور او التسلسل
وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا
ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما مر من
ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زائدا يكون وصفا
للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى
غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات
او صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته
فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا
مرتين وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا
مفتقرا لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود
وعدم ولا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير
ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب لتسقط
المعارضة **قوله** الثالث في معرفة ذاته **اقول** المبحث الثالث في
معرفة ذاته تعالى في مبحث الحكماء والغزالي منا وضرار من المتقدمين
ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته اما
بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصورة
بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد
واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد
انما يمكن للمركب لما عرفت ولا تركيب فيه تعالى ولذلك لما سأل فرعون موسى
عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن حقيقته

اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته لا تعلم الا بذكر مقوماته
ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون
اني سالته عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال
فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر صفة اخرى فقال ربكم
ورب ابائكم الاولين لينبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما
قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
فذكر موسى عليه السلام صفة اخرى واشار الى ان السؤال عن حقيقته ليس دأب
العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما
الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تعالى مغايرة لسلب ما عداها عنها واما
الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان
المعلوم من قدرة الله عندنا انها امر يستلزم التاثير في الفعل على سبيل الصحة
فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم
من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية
ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقائق
صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان تكون معلومة فالعلم بالصفة
لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف
انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بهما لا يستلزم
العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء
ومنعوا الحصر بانا لا نسلم ان طريق المعرفة منحصر في البداهة والنظر فانه
يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة
والزمهم المتكلمون بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود
الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص
ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض **قوله** الفصل الثاني
في التنزيهات **اقول** لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات

وذكر فيه خمسة مباحث الاول في حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث به الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتيهما المشتركة بينهما مضافا اليها فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره في ايجابها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب لتلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى منفصل وكان الواجب ممكنا متصفا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا لذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا لغيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا لغيره المباين حتى يلزم امكانه وكذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيرها لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فيكون متاخرة عن نفس الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس مع المعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علة وكذا المعلول لما كان متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته قوله ولو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو هو بعد حصول

الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونها ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دال على اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فيثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية قال المصنف لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات وتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى اعادته قوله الثاني في نفي الجسمية اقول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب ابي عبد الله الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بالمجيء والذهاب واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب وهو محدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف ولا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان

اللازم من أن تقدره بذلك القدر ممكن يحتاج الى مخصص ومرجح وهو محال
ولهم أن يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والثاني أنه تعالى
لو كان في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والأشكال والأكوان أي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لأن وجوب
الوجود ينافي هذه الأمور قوله احتجوا بالعقل والنقل أقول المثبتون
لأنه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على أنه تعالى في جهة وحيز
أما العقل فمن وجهين الأول أن بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين
لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر بحيث يكون الإشارة الى أحدهما هي الإشارة
الى الآخر كالجوهر وعرضه فإن العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الإشارة
الى الجوهر بعينها هي الإشارة الى عرضه أو أحدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء
والأرض والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة
الثاني أن الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه تعالى
يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز
والجهة فيكون في حيز وجهة وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة
مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى لما خلقت بيدي وقوله تعالى
يد الله فوق أيديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات
وأجيب عن الوجه الأول بمنع الحصر فإنا لا نسلم أن كل موجودين يجب أن يكون
أحدهما ساريا في الآخر أو مباينا له في الجهة لجواز أن يكون مباينا له في الذات
والحقيقة لا في الجهة وبمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فإنه لو كان
بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر
أو مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه وأجيب عن الوجه الثاني
بأن الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله سبحانه لا يشاركه في حقيقته
المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة وأجيب عن الآيات المذكورة
القابلة للتأويل بأن ظواهرها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل (بأنها)
لقطعيتها وحينئذ إما أن نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقوم أوجبوا
الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله بعطف قوله والراسخون
على الله والتأويل المذكور في المطولات على وجه الاستقصاء قوله

(وإما أن تأول كما هو مذهب المتأولين وقول من)

الثالث في نفي الاتحاد والحلول أقول المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول
أما الاتحاد فهو أنه كان شيء واحد بعينه صار شيئا آخر وهذا هو مفهوم الحقيقي
والذي يدل على امتناعه أنه لو اتحد الواجب بغيره فإن بقيا بعد الاتحاد موجودين
فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وإن لم يبقيا موجودين
لم يتحدا لأنه حينئذ إما أن عدما ووجد ثالث فليسا متحدين لأن المعدوم لا يتحد
بالمعدوم وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فإن كان المعدوم هو الثاني والباقي
هو الأول لم يتحقق اتحاد أصلا وإن كان المعدوم هو الأول والباقي هو الثاني
فكذلك لم يتحقق اتحاد لأنه حينئذ لم يصر الأول الثاني بل عدم الأول قيل لم لا يجوز أنهما
لو كانا موجودين لم يتحدا وإنما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين
وهو ممنوع فإنه يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل
أجيب بأن الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعينين
به إما أن يكون أحد الوجودين الأولين وأحد التعينين الأولين أو وجودا ثالثا
وتعينا ثالثا فإن كان الأول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم عدم
الاتحاد وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يكون كل من الوجودين والتعينين
الأولين باقيا أولا والأول يوجب أن يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب إما انعدام أحدهما وكون
الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين وأما انعدامهما وحدوث ثالث
والأول محال والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن أن يتحد الوجودان والتعينان
وإلا يلزم أن يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال وأما الثاني
وهو الحلول فلأن المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول
بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة بأنه حكي عن النصارى
أنهم قالوا اتحد الأقنوم الثلث الأب والابن وروح القدس فاتحد ناسوت المسيح
واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة أنهم قالوا (بعضهم)
إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده
وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا إن الله تعالى يحل في العارفين
فإن أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وإن أرادوا

به غيره فلا بد من تصوره اولا ليتأتى التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن
نفيه او اثباته الا بعد تصوره بما هو المراد قوله الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته اقول المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى
اعلم ان الصفة للشيء اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية
لاضافته الى غيره كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون متقررة
في الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير
المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف
بها يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام لزوما اوليا ذاتيا ويدخل
في ذلك حجارة وشجر وفرس دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة
على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان لم
يقع اضافة القدرة الى التحريك ابدا لما ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما
فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما تتغير الاضافات
الخارجية والسبب في ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلي لزوما
اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي
بل بسبب ذلك الكلي والكلي الذي تتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير
فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم
فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به يلحقها اضافة الى المعلوم تتغير
بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم يحدث بعد فيصير العلم بان زيدا
موجود يتغير بتغير الاضافة والعلم المضاف مهما كان العلم بشيء ما يختص
الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم يكف ذلك بان يكون
علما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة
للنفس متقررة لها اضافة مخالفة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها
ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة بها اضافة الى شتى والى ما ان لا يكون
متقررة في الموصوف بل مقتضية لاضافته الى غيره مثل كونه يمينا وشمالا فانه
اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف تتبعها
اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف بهما ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة

اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن فنقول صفة الباري تعالى تنقسم الى
اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه
التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة
والى حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا
تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا التغير في صفاته لنا وجوه الاول
ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضي لصفاته ذاته وتغير
الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء
منتفيا الثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال
لامتناع اتصافه تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال
يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بحادث لصح اتصافه تعالى به
ازلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات لتلك الصفة المحدثة
من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات
تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا
فيكون الذات قابلا لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المطلوب وان
لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور والتسلسل وهما محالان فلا بد وان
يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة
واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى
قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة
ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف
الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود
المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة وان
صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل
وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية
والجمع بينهما محال وثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى
ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث
لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل تم بدون
التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى

لا يتصف بالحادث لان الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف
بالحوادث قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا
يلزم من ثبوت احديهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا
ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي
كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف
غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجود الصفة
لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقف على صحة وجودها
ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة
المقدورية للعالم لا يتوقف على صحة وجود مقدوريته لذاته فان امتنع وجود
مقدوريته لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدورية منه الرابع المقتضي
للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد
الجانبين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمها الى حدوث الحادث في ذلك الوقت
او قبله على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه
في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة
وصفا آخر محدثا فينتقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل
وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه
وصفا آخر محدثا كان الواجب مفتقرا في صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل
واحد من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة
اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله
عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل
واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان
المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته
على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فبان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به
فهو صفة كمال مسلم ونمنع انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون بخلوه عنها
نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص
فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت
وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فلكم

الاصح

مطرد او مخصوصا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك
الصفات المتعاقبة يجب ان تكون صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم
النقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون الصفة صفة كمال
منه وطا بحضور ذلك الوقت الذي تختص بها فلا يلزم ان يكون خلو

كون هو

الذات عن تلك الصفة عند انقضائه وقتها نقصا والحاصل ان كل واحدة
من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا تكون كمالا
عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي بعدها وهو متصف بها واما على
الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح
اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان
الصفة المحدثة لم يكن امكان الاتصاف بالصفة المحدثة قبل امكان الصفة
المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثة
لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها
او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على
الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد
الجانبين بلا مرجح ممنوع لجواز تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا ويحتج
الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين احدهما
انه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية
صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما
ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى المطلق كونها صفات ومعاني لا
لكونها قديمة فان القدم لكونها عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير
لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف
وجودي والامر العدمي لا يكون جزء امر المقتضي للامر الوجودي والحوادث
تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة
بذاته تعالى لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب
عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا
للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان
المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقائقها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة

الاتصاف والعدم وان كان عدميا لجمعه لزم يكون شرطا لان العدمي يجوز ان يكون
شرطا ولعدم الحد فتمانع من صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث
بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله
في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قوله في نفي الاعراض
المحسوسة عنه اقول المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء
على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح واللذائذ
الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حاصلة عن تفاعل العناصر
وهو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف
بالالوان والطعوم والروايح الاجماع ومن اصحابنا قالوا اللون جنس تحته انواع
وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى البعض صفة نقص
وايضا الفاعلية لا يتوقف على تحقق شيء منها واذا كان لم يكن الحكم بثبوت
البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال ولقايل ان يقول تدعي
انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر او في عقلك والاول
لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ماذته تستلزم لونا معينا
من غير ان تعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم الا عدم
علمنا بذلك المعنى واما علته في نفسه فلا ولقايل ان يقول التمسك
بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز
ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل
على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون
منكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره
وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج
يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان
تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون
موجبا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود
ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محلا
الحوادث ثم الحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن
تصور في نفسه نقصانا تالم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه

بكماله اجل العلوم فلا يبعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات
قال الامام والجواب انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم
اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى واما قول الامام ان
كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا
للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى الايجاد قبل ذلك موجود ولا مانع
فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من فعله
انما يصح اذا كان داعي الايجاد متجددا مغايرا لداعي اللذة او كان داعي
الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا
كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم التخلف المذكور والدلالة المذكورة
لا تبطل الالم اذ ليس له داع فلا يلزم هذا التخلف والحكماء لا يقولون ان
علمه بكماله موجب اللذة فانه ليس عندهم لا قضايا به ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته
قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله
وتقرير الفرح والالم اللذين موجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس
بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتشكل باجماع الامة بقيد في عدم اطلاق
لفظ اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يتعلق بها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى
به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه تعالى
لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك المنافي ولا منافي له تعالى قوله
الفصل الثالث في التوحيد اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل
الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس من واجب الوجود الا واحدا فان
وجوب الوجود نفس حقيقة الله تعالى فلو شاركه غيره في وجوب الوجود لامتاز عنه
بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هف وفيه نظر لان الامتياز بالتعين
لا يوجب التركيب في الماهية اجيب بانه ما ادعى المصنف بان الامتياز بالتعين
يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب
الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب
الوجود بالضرورة وح يكون واجب الوجود المعين فيه امران وجوب الوجود الذي
هو نفس ذاته والتعين الذي هو زايد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته والا
لانحصر ذاته والا لم يتحقق تنبيه فيكون تعينه لامر غير ذاته وعلى الا لزم ذاته

فيكون ممكنا هف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء
الوجب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل
واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما
به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان حصول احدهما معلول على منفصل
هف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب
معلول الغير هف ان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو
فما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو
باطل والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقرر
ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في
الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا
كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته هف
وايضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا ان ايدا وهو باطل وايضا
فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجوب
فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال
والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود
عن الوجوب وكلما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون
بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر هف وايضا
الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب
هف والجواب عنه الاولا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي
فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين
بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركيب من تعدد
كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد بين
ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب
معلول الغير هف فيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم لو كان الواجب معلول الغير لا
الوجوب انما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكون وجوبه محتاجا الى
هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل اذا الهوية غير واجبة بانفرادها
انما يكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهو

غير واجبة بذات الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده من اعتراض
عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب المحمول على
العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا
فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه
والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما
في الوجود ليس بالتواطؤ والمذهب الذي ذهب اليه اخيرا ان الوجوب بالذات
مقول على الوجوبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية
التحير لا يدري الى اي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا
يتخلص من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء
الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا
او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية
التي بها يمتاز كل واحد من الآخر داخلة في الوجوب الذي هو المعنى المشترك
والا فلا امتياز فهو خارج فمضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل
واحد منهما لكون كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر
وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فعروضه
في ذاته لا يكون واجبا لا يكون الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط
لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير
مخصص يوجد اشتراكه فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص
بانه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يتحصل الا بعد حصول الغير فيكون كل
واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه آخر يدل على
نفي الشريك ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا
بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام
حقيقتهما يكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما عن الآخر خارجة
عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليها فان كان في كل واحد منهما
كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون
واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث
هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ما له تلك الخصوصية الى
غيره

فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الذاتية من حيث هي لم توجد
منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص
وتتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل
او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان
كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان داخلا في حقيقتهما
يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو
محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب
الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج
ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان تكون لكل منهما ماهية
ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون
له وجود وماهية وجه اخر في بيان التوحيد على طريق الحكيم مسبوق
بتقرير مقدمتين احديهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول
وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض
كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما
كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعيان المتفقان في امر
مقوم تشتملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف فيه
والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين
هو اللزوم او مع جواز الانفكاك هو العروض واللزوم لا يخ اما ان
يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا
غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به
لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد بعينه مختلفا متقابلا وهذا منكر
فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين
لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض
فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا عرض لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر
كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود
وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفة بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا

اذا كان العاقل يتعقل ذاته صح

لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند
اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة
لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز
ان تكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء
قد تكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للتعجبية ومثل الخاصة
للخاصة كالتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان
يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب
صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود والمتقدم بالوجود قبل الوجود
فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود
ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها
سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول
قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للموجود الممكن وانه انما
يكون موجدا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج
وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين
ان كان تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه واجب الوجود
فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه
واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه
لامر اخر اي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول لانه ان كان واجب
الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما
لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب
لازما لماهية غيره او لازما لصفة وهو محال لانه ح يلزم ان يكون الوجود بسبب
ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا
كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا لما هو اللازم او جزء منه او
كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة
للتعين لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب
قبل تعينه وعلى التقديرين الاخيرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزءا

الوجود صح

من علة ابدا او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون
واجب الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه
فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك
الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا
للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره فيتصف
بالافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب
الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه
لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب
قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا
للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب
علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على
المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين علة لعروضه والا لكان لازما لا عارضا ٢
فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن الا ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة غير عامة وح اما ان يتخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين
ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض
لها التعين بعد تخصيصها فان كان الاول فيلزم العلة على الخصوصية ما لذاته
بحسب وجوده وهذا محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق
كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون
تعين واجب الوجود غير كون واجب الوجود متعينا لكن تعين واجب الوجود عين كونه
واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون
على نفي الالهين بوجهين احدهما انه لو فرض الهين لاستوت الممكنات
بالنسبة اليهما اي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان
علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية
والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه
ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما

١٢٧ 128

مؤثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون
واحد منهما مؤثرا فظاهر لانه ح يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح
واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن
الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون الاخر
يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون
واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح
بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلو وجد شيء من
الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين
على اثر واحد بالشخص فلا يوجد شيء منهما فثبت انه لو فرض الهان
لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو
المطلوب الثاني لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر
ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا
ساكنا وهو محال او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد
لا ساكنا ولا متحركا وهو محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر فعجزه
ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود
المخلوق الازلي محال فالعجز عنه ازلا محال وان كان حادثا فهو محال لان
هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي
زوال القديم وهو محال وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع
ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه
اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه
فعل مقدوره فيصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا
هذا فما لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن
ليس تقدم احدهما على الاخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد
احدهما مانعا للاخر من الفعل ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية
لان صحة الدلائل النقلية غير متوقفة على ان الاله واحد قوله
الباب الثاني في صفات الله اقول لما فرغ من الباب الاول

شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول في
الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات الفصل
الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى عالم قادر
الثالث في الحيوة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب
جميع المليين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى
انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى تاثيره في وجود العالم ان ظ
بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم
لذاتها واثبات القدرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها
والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة
هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة
او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في
ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما او
لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله
مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا
حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث
لان الداعي الذي هو الارادة جازمة لا تدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي
والحجة على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تاثيره
في العالم بالايجاب والاول ثابت لما بينا ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان
المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في وجود العالم على
شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم
يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف
تاثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما ان توقف على وجود شرط حادث
او على انتفاعه فان توقف تاثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث
فينقل الكلام ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال وان
توقف تاثيره في وجود العالم على انتفاء شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة
متقضية لا الى اول وهو محال ايضا لان جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة قبل

الى زمان الطوفان اذا اطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في
الثاني اي فيما مضى الى يومنا مما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اي في
جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث يساوي
الزائد الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زايد على الاول بمقدار ما مضى
من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان كان في
الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني
زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي
بمقدار متناه متناه فان قيل لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا
كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود العالم في الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد
العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال فوجوده في الازل
محال فتخلفه عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان عدم الاثر عن المؤثر كما
يعتبر وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر اجيب بانا لا نسلم ان وجود العالم
في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم
بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان
من الممكن ان يتقدم وجوده فانه لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يمتنع ذلك
ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع
قيل لا نسلم انه اذا لم يكن الباري موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء وجود
حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا
مسلم ان قوله وهو محال ممنوع قوله لان جملة ما حدث الى قوله
متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة
والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان احادهما توجد على
سبيل التعاقب والتقضي فلا توصفان بالزيادة والنقصان اذ الزيادة
والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات وهو نقض قولهم الجملتان
غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه
غير مجتمعة في الوجود لكنه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة
لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس

لا نسلم ان الباري لو كان موجبا بالذات
ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث
لزم قدم العالم قوله لامتناع
تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا مسلم
لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر التام

ولقائل أن يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلى أول موقوف
على تطبيق الجملتين بحال لا لأن الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان
بل لأن الجملة من حيث هي غير موجودة فإن الموجود أبدا جزء من أجزائها
فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلا قيل ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي
إلا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض أن يكون واجب الوجود
هو القادر لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطا مختارا بأن يكون الواجب
لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا
مختارا وذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار
قلنا لأن كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر
إلى مؤثر محدث لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء
لاستحالة إيجاد الموجود فبقي أن يكون تأثير المؤثر فيه إما حال الحدوث
أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر وإذا كان الوسط حادثا
لا يمكن أن يكون أثرا للموجب القديم إلا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول
وهو محال ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط
حال الوجود قوله لاستحالة إيجاد الموجود قلنا لا نم أنه يلزم إيجاد الموجود
وإنما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الأثر الموجود وليس كذلك
بل تأثير المؤثر حال الوجود في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو
معدوم بل في الماهية من حيث هي بأن يوجدها فإن قيل فعلى هذا
يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال أجيب بأنه ليس للماهية
حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي
غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة وإن كانت لا تخلو عن أحدهما
وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بأن يحققها أي يوجدها لا لأن
يحقق وجودها فإن قيل إذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم
فتأثير المؤثر لا يخلو عن إحدى الحالتين فيلزم المحذور أجيب بأن المراد
بحال الوجود زمان وجود الأثر أو آن وجوده ولا محذور في أن يؤثر المؤثر
في الأثر زمان وجود الأثر أو آن وجوده لأن الأثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان
بل هما في الزمان معا لكن الأثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الأثر الذي

هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للأثر حالة غير حال الوجود
والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود إيجاد الموجود لأن الوجود
وإن كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخر وأيضا التسلسل في حوادث
متعاقبة متسلسلة لا إلى أول غير ممتنع قوله احتج المخالف بوجوه الأول
أقول احتج المخالف أي القائل بأن الواجب تعالى موجب بالذات لا
قادر بوجوه أربعة الأول أن المؤثر في وجود الشيء إن كان يستجمع جميع
ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط وجودية كانت أو عدمية وجب الأثر لأنه
لو لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه أخرى
ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنه إذا
لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا إذ لا وجه للامتناع مع
وجود المؤثر المستجمع للشرائط وإذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى
ترجيحا بلا مرجح وإن لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب
أثره بل يكون تارة مصدرا للأثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة
في الحالين فلا يمتنع الترجيح قوله لكن فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح
قلنا لا نم لاستحالة ذلك فإن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح
أحدهما على الآخر كما أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه
من غير ترجيح أحدهما على الآخر وكذلك الهارب من السبع أو العدو يسلك أحد
السبيلين المتساويين بلا مرجح قوله وليس ذلك إشارة إلى جواب اعتراض
تقرير الاعتراض أن تجويز أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح يفضي إلى ترجيح
حدوث الحادث بلا سبب فيفسد باب إثبات الصانع تقرير الجواب أن ترجيح
القادر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب
فإن البديهة شاهدة بالفرق بينهما فإنا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث
الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فإن بديهة
العقل شاهدة بجوازه لكن قد نوزع في وقوعه والحق أن ترجيح أحد الأمرين
المتساويين محال سواء كان في حدوث الحادث أو في أحد مقدوري القادر وتخصيص
أحدهما بالجواز والآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذي يكون فعله تابعا
لإرادته وداعيه والداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب لم يختر كل منهما

لحصل المساواة بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم
الوقوع واجيب ثانيا بان المؤثر استجمع شرائط المكنة فلا يمتنع الفعل عنه
ووجود الفعل منه يتوقف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح فانه لما تعلق
الارادة به يحدث على سبيل الوجوب ولو وجب بالقدرة والارادة لا ينافي
تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان
وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة
الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور
فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره يستحيل
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل
متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت
المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل
بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا
لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره
لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون
غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب
يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف على الايجاب فيلزم
الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر
لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم
غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه
فاندفع الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر
قادرا فتمكنه بالقدرة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو
عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان
وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف
المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين متحققة
لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضي
نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول
احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول المكنة

حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع قطع النظر الى ما هو عليه من
وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود
او عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود او
العدم واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود
او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما
غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات
المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على الاول المكنة
الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان الحصول في الاستقبال محال
لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال
في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع
المشروط فلا يكون الحصول متحققا فلا يمكن المكنة في الحال من الايجاد
في الاستقبال والجواب انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال
من الايجاد في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال
مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال
مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع
الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في
الحال فلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان
الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا
وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه
ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي
فعل الترك **قوله** وزعم انه تعالى قادر على كل الممكنات **اقول**
لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه قادر على كل الممكنات مذهب
اصحابنا انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق ستذكر اليهم والى
تفصيل مذاهبهم **لنا** ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات
على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون بعض لافتقر ذاته في كونه

قادرًا على البعض دون البعض إلى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو
الإمكان المشترك بين جميع الممكنات لأن ما عدا الإمكان
منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية قيل للقائل
أن يقول أعرفت بالبديهة أن المخصص محال ههنا أم بالدليل فإن قلت
بالبديهة فقد كابرت وإن قلت بالدليل فأين الدليل غاية ما في الباب
أن تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه والحق أن يقال إسناد
كل الممكنات الموجودة إليه دليل على أنه قادر على الكل قالت
الفلاسفة إنه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا واحد وقد سبق القول عليه حجة
وجوابًا ولقائل أن يقول لهم على وجه الإلزام إنه تعالى هو الموجود
الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم ففيه حيثيتان فيجوز أن يصدر عنه (المطلق) (الوجود)
أكثر من واحد لا يقال الوجود المطلق اعتباري والأمر الاعتباري
لا يكون مؤثرًا لأنا نقول هو أمر اعتباري وإن لم يجز أن يكون مؤثرًا لكنه
جاز أن يكون شرطًا لتأثير المؤثر كما ذكر هو في الصادر الأول فإنكم جوزتم
أن يكون الإمكان والوجوب بالغير اللذان من الأمور الاعتبارية شرطًا لتأثير
المؤثر وباعتبارهما يصدر عن الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر
هذا العالم أي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الأفلاك
والكواكب وأوضاعها لما شاهدوا من أن تغيرات أحوال هذا العالم مرتبطة
بتغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها وأجيب بأن غاية ما ذكرتم
أن تغيرات هذا العالم مرتبة على تغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها
وهو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية
عن الدوران في المتضايفين فإن كلا من المتضايفين مرتب على الآخر وجودًا
وعدمًا فيكون الدوران ثابتًا بينهما مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر وكذا
الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط
والملزوم إذ لكل جزء العلة وشرطها ولازمها مساواة في الوجود
للمعلول والمشروط والملزوم مع أن جزء العلة وشرطها ولازمها ليست
بعلة وقالت الثنوية والمجوس إنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان
شريرًا وقال الإمام لأن فاعل الخير خيّر وفاعل الشر شرير والفاعل

الواحد يستحيل أن يكون خيّرًا وشريرًا وقال صاحب التلخيص يقولون إن
فاعل الخير يزدان وفاعل الشر أهرمن ويعنون بهما ملكًا وشيطانًا والله تعالى
منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون إن فاعلهما النور والظلمة
والديصانية يذهبون إلى مثل ذلك والجميع يقولون إن الخيّر هو الذي يكون
جميع أفعاله خيرًا والشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شرًا ومحال أن يكون
فاعل واحد أفعاله كلها خير وشر معًا وقال الإمام الجواب إن عنيتم
بالخيّر والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم إن الفاعل الواحد يستحيل
أن يكون فاعلًا لهما وإن عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص لم يتعرض
الإمام لإبطال ذلك بل جوز أن يكون فاعلهما واحدًا وجوابهم أن الخير والشر
لا يكونان لذاتيهما خيرًا وشرًا بل بالإضافة إلى غيرهما وإذا أمكن أن يكون
شيء واحد بالقياس إلى واحد خيرًا وبالقياس إلى غيره شرًا أمكن أن يكون فاعل
ذلك الشيء واحدًا وهو معنى قول المصنف والذم وقال النظام إنه تعالى
لا يقدر على خلق القبيح لأن فعل القبيح محال والمحال غير مقدور أما أن فعل القبيح
محال فلأنه يدل على جهل الفاعل أو حاجته وهما محالان على الله تعالى
والمؤدي إلى المحال محال وأما أن المحال غير مقدور فلأن المقدور هو الذي
يصح إيجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه
أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى وإن سلم أن القبيح قبيح مطلقًا ولكن
المانع من فعله متحقق لا أن القدرة زائلة لأن القبيح ح يكون محالًا لغيره والمحال
لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه مقدورًا لا ينافي كونه محالًا
لغيره وقال البلخي إنه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره
لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال
وأجيب بأن الفعل في نفسه حركة أو سكون وكونه طاعة أو سفهًا
أو عبثًا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد فإنها تعرض للفعل من حيث
إنه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وقال أبو علي
الجبائي وابنه أبو هاشم إن الله قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على
نفس مقدور العبد لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر
وأن يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورًا لله تعالى

لو اراد الله تعالى فعل العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف والجواب ان المكروه لا يقع عند
وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة الحق تعالى والتحقيق انه يمكن كون
المقدور مشتركا اذا اتحد عرضا والى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما
امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور عند الاضافة يمكن اضافته
الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من مقدور لاحدهما
مقدور للاخر قوله الثاني في انه سبحانه تعالى عالم اقول
المبحث الثاني في انه سبحانه وتعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول
انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس
بمعلوم لان الفاعل المختار هو ان يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه قصده الى
ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره
معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله محكمة متقنة لان من تامل
احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك
وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما
نرى من عجائب افعال الحيوانات فمن قبل الله تعالى والهامه لها اشارة الى جواب
دخل تقرير الدخل ان الاحكام الفعل اي كونه ذا ترتيب لطيف وتاليف عجيب
لا يدل على حكمة موجده فان الحيوانات منها ما نرى من عجائب افعالها وترتيبها
اللطيف وتاليفها الغريب كفعل النحلة من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما
فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما نرى
من عجائب افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه
لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل
ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله
محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر
وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل الا مكابر الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة
عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية
المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبدا لجميع الموجودات
لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدا عالم بما له المبدا

لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا وسط ومن جملتها انه مبدا
لغيره فيعلم كونه مبدا لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدا لغيره وذلك يتضمن
العلم بالغير الذي هو ذو المبدا فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها
في سلسلة المسببات النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المسببات المترتبة
المنتهية اليه في ذلك الترتيب وعرضا كسلسلة الحوادث التي ينتهي اليه
من جهة ان الجسم ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى
جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد
عن المادة ولواحقها قايم بذاته لما سبق وكل مجرد قايم بذاته يصح
ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يعقل
لان كل مجرد قايم الذات يكون منزها عن الشوائب المادية متقدسا
عن العلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فمن
شانه ما شانه ان تصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى
تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شانه ان
يعقلها وكل مجرد قايم الذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن
ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة
والحكم لشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فيثبت ان ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل
مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل
ما يصح ان يقارن معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قايم
الذات لان صحة المقارنة المطلقة تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة
المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة ولو كان المقارنة المطلقة التي
اعم من المقارنة في العقل متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة على
المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها
والا يلزم الدور وكون الشيء شرط نفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة
لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو شرط
في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا

لمغايرتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشيء لا يكون
شرط نفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو
قائم بذاته لم يكن صحة مقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل
بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه مجرد قائم
الذات يمتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولها في الشيء والمقارنة
المطلقة تنحصر في هذه الثلثة وامتنع منها اثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة
بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان
كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان
يقارنه معقول آخر مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون
عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول في الموجود المجرد
القائم بالذات فكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره
وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم
صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير
وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل
انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيصح ان يكون عاقلا لذاته الا ان
تعقله لذاته اما بحصول ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول
مثاله فيه والا لزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله من حصول
ذاته وذاته دائما حاصل له غير غائب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما ويجب
ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له
بالفعل لان القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود
من جميع جهاته والرجحان الآخر ان معتمد الحكماء قال المصنف وفيهما
نظر اما في الاول منهما فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء
يقتضي الاثنينية ويمتنع ان يكون الشيء شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشيء
في العالم ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم

بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ لغيره صفة اضافية
والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية فيه ولئن سلم انه عالم بما هو
مبدأ له بلا توسط ولكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو
مبدأ له بلا توسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده واما
في الثاني منهما فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون
بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل
على مذهبكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نسلم ان كل ما يصح ان
يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات يصح
ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم
ذلك ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول آخر مشروطة بكونها في العقل
فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحال مع محل
والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية
ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نسلم
ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكرنا
في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار قوله لحجة المخالف وجوه
اقول لحجج المخالفين النافي لانه تعالى عالم بوجوه ثلثة الاول
انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة
القريبة من الفعل المباشرة وفي ضمن ذلك تعقله لذاته واما بطلان اللازم فلان
التعقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في
العاقل وايا ما كان يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول
فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير
المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه ونوقض بتصور
الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته
واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته
صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته
فلم يلزم من تعقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه

والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد
بالنسبة الى علمه تعالى والتغاير بالاعتبار كما سنبين ان شاء الله تعالى
الثالث ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكره فعلمه تعالى صفة قائمة
بذاته لا زائدة فيكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه
وهو انه لا امتناع في ان يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا الرابع
انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال
واياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال
لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اي بالعلم الذي
هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزهه عنه اجماعا
لان ذاته يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال
ويمتنع كون الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال
هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لا ان هذه الصفة كمال ذاته من حيث
انه تعالى متصف بها قوله فرعان الاول اقول ذكر فرعين
على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي
لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء
فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض وجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختص
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض دون
البعض الى مخصص وهو محال قيل ولقائل ان يقول ان عرفت بالبداهة
ان المخصص ههنا محال لزم بالدليل فان قلت بالبداهة فقد كابرت وان قلت
بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص ولا يلزم منه
او امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات على الوجه
الكلي والجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات من حيث
هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث يجب باسبابها لكن الادراك مع كونه
كليا يقينيا غير ظني منسوبا الى مبادئ طبيعتها النوعية موجودة في شخصه
ذلك لا انها غير موجودة في غيره لكن الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره
والمراد ان تلك الجزئيات لما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا

عدم العلم بانه عدم الامتناع

ثم يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا كالكسوف الجزئي فانه
قد يعقل وقوعه بسبب توالي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها ويعقل
كما يعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لنا الذي نحكم انه
وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول
القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع
ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئي
يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون
ثابتا الدهر كله وان كان عالما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون
القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في وقت معين
من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي من شأن القمر فيه من اول الحمل
عشر درجات بان يكون يعقل ذلك العاقل هذه الامور لم يزل ثابتا قبل
وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه
الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي
كما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد
من الدار يلزم الجهل والتغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول
لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب
المصنف بانا لا نسلم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل
وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو
ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم
الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير
في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافة واقع
فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم تصير معه ثم تصير بعده والتغير
في الاضافة لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم
اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير تلك الاضافة
فقط ولقائل ان يقول العلم حصول صورة مساوية مقتضية لاضافة
الى المعلوم فيتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه

بخروجه عن الذات لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق
بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس بمتحرك ثم تحرك
الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة
معا فان كون العالم عالما بالشيء مما يخص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما
بمعنى كلي لم يكف ذلك ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالثاني علما ثانيا
يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة
غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم
ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها
فقط بل وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم
بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى
لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا
يعلم الباري ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما هف ولانه لو كان
عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل والملزوم
مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره لانه يمكن
ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات
غير متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم
فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو محال اجاب
المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها
متميزا وكل واحد متناه وعن الثاني بان العلم القائم بذاته تعالى
صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية
في التعلق والمتعلق جائز وللقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى
ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي
متميز وتسليم ان كل متميز متناه يلزم ان غير المتناهي متناه فالصواب
ان تمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلوم ولا يلزم منه تناهي
غير المتناهي وللقائل ان يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء
مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قوله
الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته اقول الثاني انه تعالى

عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للقائلين بانهم
قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته ويحرز
اولا محل النزاع والنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة
الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس
القادرية ومن اصحابنا من زعم انهما زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين
ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدين على
الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدان على الذات موجودان
وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات
عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في نفسها وابو علي الجبائي تسلم
انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة
معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا
لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم
نفس العالمية لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات
واما على امر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب قال
الامام قول ابي هاشم ان الحال لا تعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه
امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد
ان ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب
لا تتصور بانفرادها وقد يصدق ثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا
يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان الحال
لا تعلم بنفسه ولكن تعلم الذات عليه وح يكون ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة
فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر عنه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة
فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا للشيء وفاعلا له اختلفوا فالقدماء
منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب
الى قيام الصور المعقولة بذاتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا
وفاعلا والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم
ومن لزوم كونه تعالى قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها

والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد
عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد
العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان الواجب
الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته
وكان ذاته قيوما اي علة للممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة بسبب
تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متاخرة عن حقيقة
ذاته تاخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة اياه وجازت ايضا
كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة
لا تنافي وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك
اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له وبالجملة تعرض للكثرة
لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب بسبب تلك الكثرة اسماء لكن
لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته
لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول
بكون الاول تعالى موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات
المتقررة صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول
غير مباين لذاته لانه ح معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته
وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان
يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك لانه تعالى من الوجود الخاص
المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته
وجهة وجوده المطلق الذي هو من لوازمه ولا استحالة ان يكون من باعتباريه العرضية
قابلا وفاعلا لصور المعقولات المترتبة ولا استحالة ايضا ان يتقرر في ذاته
صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول
غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة

137 ١٣٦

فيه فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من
الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احديهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق
لا يقال الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لا يصلح ان يكون علة
للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز لا يجوز م
ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم
في الصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي
على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان يكون
صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي
قد يتغير فان لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم
الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية ولنرجع الى شرح ما في الكتاب
قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
هذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته وقادر بقدرة مغايرة لذاته
تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين
قولنا وبين قولنا ذاته عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما ذاته م
وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان
ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو
مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلا طونية
او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا
ومن تابعه وايا ما كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول باتحاد
العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان احتجاج القائلين
بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة
لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته
مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار م
الصفة الى موصوفها فتكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته
واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوفة بها فيكون ذاته مقتضيا
لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا قد سبق جوابه في مباحث
العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت

انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز
ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قام
بذاته صفة فلا يخلو اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة
لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى
انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب
وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة العلم واقنوم روح (اعني ظ)
القدس وهو الحياة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث
واذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء
كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية
القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته
لانه تعالى ح يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم
التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وان كانت الصفة
حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال ح واجيب عنه بانا نختار
ان الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم
قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة
كفر دون القول بالصفة القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة
ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي
هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى
وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة (صفات ظ) لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة
لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلم
والمنتقل بالاستقلال هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة ولهذا
كفرهم الله تعالى واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لان
ذاته تعالى يشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصيته
ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس
الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير
فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي الثالث

ان كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجبة والواجب بذاته
يستغني عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم والقادرية بالقدرة واجيب
بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة
بالغير فتعلل والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات
له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة
بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادرية واجبة بذاتها
ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في ان يعلم
ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه محال ان يكون في انه عالم وقادر محتاجا
الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم
ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير
واجيب بان ذاته تعالى يقتضي صفتين هما العلم والقدرة موجبتين
للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اريد
بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اريد بالاحتياج غير
هذا المعنى فليبينوه اولا حتى نتصور فنتكلم عليه اعلم ان للمحققين
طريقة حسنة في اثبات علم البارئ تعالى بيانها ان العالم كما لا يفتقر
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر ايضا في
ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
هو هو واعتبر من نفسك انك تعلم شيئا بصورة تتصورها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة
بغيرها كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة بل تعلم تلك الصورة بنفسها
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة
بل حصولها لك وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير حلولها
فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه

(هامش: وهو كون الغير هو العقل الفعال الذي افاض الصور)
(هامش: لكن شرط في علمك بتلك الصورة)

حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فإذا الآثار الصادرة
من الفاعل لذاته حاصلة من غير أن تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير
حلولها فيه وإذا تحقق هذا فاعلم أن الحق تبارك وتعالى عالم بذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار
فالعلم بذاته عين ذاته والعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير
بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الأول فكما أن السببين
أي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير إلا بالاعتبار كذلك الأثران
أي الصادر الأول وعلمه تعالى به شيئا واحدا بالذات من غير تغاير يقتضي كون
أحدهما مباينا للأول تعالى والثاني متقررا فيه وكما أن التغاير في السببين
اعتباري كذلك في الأثرين فإذا أوجد الصادر الأول هو نفس علمه تعالى به من غير
افتقار إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بحلولات لها بحصول صورها فيها وذلك لأن ما ليس بحلول
لها حصوله لها إنما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها لأن
ما ليس حلولا لها إما جوهر أو عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع
حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين أن يكون حصوله لها
بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب تعالى
والموجودات الأثر للأول تعالى كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه
بجملته وتفاصيله فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الأعيان
الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة
السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة
الفلكية بل يكون الوجود بأسره العيني والذهني الجسماني وغيره
علمه تعالى قال الله تعالى وأن الله قد أحاط بكل شيء علما وقال تعالى وما
تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس
إلا في كتاب مبين يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم يعلم خائنة الأعين وما تخفي
الصدور يعلم السر وأخفى فقد تبين أن علمه تعالى قد أحاط بجميع الأشياء الكلية والجزئية

قوله الثالث في الحياة **أقول** المبحث الثالث في الحياة اتفق جمهور
العلماء على أنه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء
وأبو الحسين البصري إلى أن حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
فليس هنالك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون أي الجمهور
منا ومن المعتزلة إلى أنها عبارة عن صفة تقتضي صحة العلم ويدل على هذه
الصفة أنها لو لم تكن صفة تقتضي صحة العلم لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة
ترجيحا بلا مرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقديره أنه
لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاصه بهذه الصفة لصفة أخرى
وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بأن ذاته المخصوص
كاف في هذا التخصيص والاقتضاء **قوله** الرابع في الإرادة **أقول**
المبحث الرابع في إرادته تعالى توافق الجمهور على أنه تعالى مريد وتنازعوا
في نفس الإرادة فقال الحكماء إرادته تعالى علمه تعالى بجميع الموجودات
من الأزل إلى الأبد وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على
الوجه الأكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم
على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسمون هذا العلم عناية وقال أبو الحسين
البصري في الإرادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الإرادة
بعلمه تعالى في أفعال نفسه بها وفسر الإرادة بأمره تعالى لأفعال غيره والحاصل أن
الكعبي فسر الإرادة بالنسبة إلى أفعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة إلى
أفعال غيره بأمره بها وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم
والقاضي عبد الجبار إن الإرادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة
مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا أن تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل
وبعضها بالتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها
قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لأن العلم تابع للمعلوم
فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس هو أيضا القدرة لأن القدرة
نسبتها إلى جميع المقدورات وإلى جميع الأوقات على السواء فلا تخصص مقدورا
دون آخر ولا وقتا معينا من بين الأوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة
لأجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره

والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح

وتلك الصفة هي الارادة واختصاصها من بين القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء وشان الارادة الترجيح لان الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين وتمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ثم بسببها يتولد هذه الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وح لا حاجة بها الى المخصص او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انها يقع وانها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم محال او علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من مصلحة يرجحه فان خلاف الاصلح محال فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلح والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المفسدة دعانا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود وفيه ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غيرها وكما ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب غير ما هو فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات

الصاحب

الى المغرب

احتراص
وهي ل
امكن

الفلكية والحركات والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من جهة العلم والا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى كما ستذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص لذاته وان تعلقت بارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله محال واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هو لحقيقة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها

قوله فرع ارادته غير محدثة **اقول** لما فرغ على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة **فنقول** ارادة الله تعالى غير محدثة **قالت** المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل **وقالت** الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة يخلقها الله تعالى في ذاته **لنا** وجهان **الاول** ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل **قيل** للقائل ان يقول عليه افلم لا يلزم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجهت ثم ان للفاعل ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن الفاعل ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا نسلم ان من حكم للفاعل ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح بل يمنع ذلك ولما من لم يجوز فلا يلزم **الثاني** ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول لو صح ذلك كان

اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص
لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات
البارى وذات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا
بلا مخصص قوله وكونها لا في محل سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير
الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص
ذاته تعالى بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل
سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولهم ان يقولوا لا نم ان الارادة على
تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص
قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى
فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره به واما
الثاني فمحال لانه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق قوله
الفصل الثاني في سائر الصفات قوله الفصل الثاني في سائر
الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام
الثالث في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين السادس
في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على
انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء الاسلام
والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان
على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه تعالى
سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات
وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل
ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها المقتضي السالم عن المعارض
واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تعالى بآلات جسمانية فيكون السمع
والبصر في حقه تعالى لا يكون بآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات
والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات
لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعني بكونه سميعا بصيرا

واستدل ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان
للعلم بدليل ضعيف تقريره الدليل انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع
والبصر وكل من صح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها
وضدهما نقص فان لم يتصف البارى تعالى بهما كان ناقصا والنقص على
الله محال قال المصنف هذا الاستدلال اقناعي لانه متوقف على ان
كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص
وللخصم ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حياة الله تعالى مخالفة
لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا
مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان
حياته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما
ان الحياة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته تعالى
غير قابلة لهما فكذلك هاهنا سلمنا ان ذاته تعالى قابل للسمع والبصر لكن لم لا يجوز
ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى
واما الثانية فلانا لا نم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف
بهما اتصف بضدهما ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده
المخالف تقريره من وجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع
والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله حادث بيان
الملازمة ان السمع والبصر محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث
لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته تعالى متصف
بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث
واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان معدتان
المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات
والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما
فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني ان السمع
والبصر تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر
مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله محال فلا يكون سميعا
بصيرا واجيب بمنع الصغرى فانا لا نسلم ان السمع والبصر بما تأثر الحاسة

في المسموع والمبصر وادراكه مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك
المسموع والمبصر عند حدوثهما **قوله** الثاني في الكلام **اقول**
المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم
واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى
لان الانبياء عليهم السلام اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق دعواهم
يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فيجب الاقرار بكلامه تعالى
واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه
واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف وصوت يقومان بذاته تعالى
لان الاصوات والحروف حادثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة
والكرامية فانهم قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى
ولا حروف واصوات يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما
كونه تعالى موجدا للحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة
بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة
المغايرة للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وامتناع ارادته تعالى لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه
واذا وجب وقوعه يمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن
امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين
طولوا الكلام فيه قال المصنف الاطناب من ذلك قليل الجدوى فان
كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل **قوله** في خبر الله تعالى صدق
اقول هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب
نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله كذبا فيكون
صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب **وفيه** ان الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان
سمعيا لزم الدور **واجيب** بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع
فيه لاحد والاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في تعليله **قوله** الثالث في البقاء **اقول** المبحث الثالث
في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى

ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين الرازي
واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا
ببقاء آخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء
باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة
ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان البقاء قائما به تعالى لكان
واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هف لان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا
ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره
فيكون واجبا بغيره **واحتج** الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار
باقيا والتبدل والتغير ليس في ذاته لان ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا
ثم صار ذاتا والا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين
ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل
بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم
يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث
ليس صفة ثبوتية زائدة ثم **قال** المصنف المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع
عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد
بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت ان امتناع العدم
ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج **قوله**
الرابع في صفات اخر **اقول** المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ
ابو الحسن الاشعري الظاهرية من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى
وراء السبعة الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
او الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات
اخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة اخرى وراء القدرة والوجه
صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه
ربك وقوله ولتصنع على عيني **واحتج** من حصر الصفات في السبعة والثمانية
بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا
تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهذان

الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا
لا نسلم ان الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقايص لا يدلان الا على هذه
الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم ان الطريق انما
في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص بل السمع
طريق آخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير منافية
لساير الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد
بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى
اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى
قوله الخامس في التكوين اقول البحث الخامس في التكوين قال الحنفية
التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول
بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس تعلق
القدرة بالمقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث
المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهي عين
القدرة وان اريد به امر ثالث فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد
اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة موثرة في امكان الشيء والتكوين موثر
في وجوده اجاب المصنف ان الامكان للذات ولا تاثير للقدرة في كون
المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير
القدرة في وجود المقدور وتاثيرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا
صفة اخرى لله تعالى موثرة في وجود المقدور ولكان تاثيرها في المقدور
ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع
صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
لاستحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافي هذه الصفة فان الموجب
بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين
من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن
متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد
والخلق الفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعان والمشترك فيه كون الشيء موجدا

143 من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية
النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبية
تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء
انهم قالوا القدرة موثرة في امكان الشيء فليس بصحيح وانما الصحيح ان القدرة
متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور وموثر فيه ونسبته
الى الفعل الحاصل كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان
كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه فازلية التكوين لقولهم
بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة موثرة على سبيل
الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس لشيء الا ذلك الوجوب يكون الحقا لا سابقا
يعني اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا
لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان كان المراد به صفة موثرة في وجود
الاثر فهو عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت موثرة لكان جميع المقدورات
اثارها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة
غير متعلق التكوين فهذا انما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة
مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر فلا حاجة معهما الى اثبات
صفة اخرى قوله السادس في انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الاخرة
اقول البحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه
ينكشف لعباده المومنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة ومن عداهم
ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي
وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا روية الله تعالى لاعتقادهم
كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالروية الحالة التي يجدها الانسان
حين ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين ومثل هذه التفرقة لا يجوز
عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى
المرئي عند المواجهة فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن
حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الروية بهذا المعنى بالمواجهة
اما الاول وهو صحة الروية بالمعنى المذكور فدل عليه وجوه الاول
ان موسى عليه السلم سال الروية فلو استحالت الروية لكان سوال موسى جهلا

عينا وللخصم ان يقول سؤال موسى عن لسان قومه بدليل قوله تعالى
حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله
حكاية عن موسى افتهلكنا بما فعل السفهاء وقوله تعالى فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية
باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل
ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على
امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان اذا
دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني
وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول
المشروط عند حصول شرطه الذي يتم به علية العلة فان ما دخل ان عليه
هو شرط يتم به علية العلة ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر
الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال ما علق
الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك
محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع
لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك
الحال كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية ليس الا
ذات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذا المذكور
في الاية منشأ لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور
في الاية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون
في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة السكون
التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم
الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية
او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني تعذر
حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق
السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الرؤية
ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين

للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلا اخر وهو ان يحمل
على واحد الالاء ويكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة
اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب ويكون المراد ناضرة
الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان باطلان اما الاول فلان
للاستيلاء بنعيمهم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى
الثواب لابد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير
الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان
اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية
دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة
على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى
ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل بها
فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال
استقرار اهل النار في النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة
سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع
نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون سببا للغم كما ان انتظار
اكل الملك وعطاياه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار
العذاب بعد الاقرار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار
عتاب الملك اذا تيقن عتابه ولا احتياج الى اضمار الرؤية في النظر الى الرب
بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب
الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول من النعم لما بينا الرابع
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى
اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك
يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن للاخبار عن الكفار على
سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن
ربهم محجوبين فيرونه واما الثاني وهو ان الرؤية اما عن ارتسام صورة المرئي
في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول المواجهة فلما عرفت انه تعالى
مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على الحق

بل يكون مرئيا تبعا لما تقرر من الدليل فان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطول والعرض
والطول المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم
مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بجزء واحد
من الاجزاء التي يتألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون
قابلا للقسمة فيكون جسما هف واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيقوم العرض
الواحد بمحال كثيرة وهو محال واما العرض كاللون ايضا مرئي فالعرض والجوهر
مشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح
للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم

بل المشترك بين الجوهر والعرض

والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود
معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيصح رؤيته
واعترض عليه بانا لا نسلم ان الطول مرئي بل المرئي التأليف الجواهر الفردة
بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي
هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية
والعدمي لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون
السبب مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان في لازم واحد بالنوع سلمنا
ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان
الحدوث عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصلح
لان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون الامر عدمي
فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية
وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى
حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان
الاثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع
فلعل ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما
يحققه ان الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصححهما لما ان
الاشتراك ليس الا في اللفظ او ان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق او ماهية صفة
من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك ايضا قوله

احتج المعتزلة بوجوه الاول اقول احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول

قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على
كل شيء وكيل وما بعدها وهو قوله تعالى وهو اللطيف الخبير والقرآن مما
ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس وآكل الخبز وافضل
الناس واذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على
الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار
في شيء من الاوقات لان قولنا يدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار
بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم
كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار موجب كذب قولنا يدركه الابصار
وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد او بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب
بان الادراك هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لانه اصله من اللحوق
والاحاطة انما تتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل
الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية فان نفي الرؤية مطلقا
على سبيل الاحاطة اخص من نفي الرؤية ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب
ايضا بان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام
مفيد للعموم فلا يناقض ادراك بعض الابصار وزيف الجوابان الاولان قوله الادراك
رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت النار وادركت الشيء
ولا يريدون بها رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك
بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي حصول
الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثاني
قوله تعالى لموسى لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتأبيد النفي
بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التأبيد في حق موسى فيلزم
نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نسلم ان كلمة
لن لتأبيد النفي بل لتأكيد النفي قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم
فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفي لانهم يتمنونه في الآخرة
على ان نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا

فيوحي الآية وجه الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فانه تعالى
نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلثة الوحي ومن وراء حجاب وارسال رسول
وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا
يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية
واما ارسال الرسول وايحاؤه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة
لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام فنفي الرؤية
في غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نسلم انه
نفى الكلام وقت الرؤية قولهم لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلثة
قلت مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحي
فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم
به محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب
الوعيد والذم عليه فقال يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اى قال الكفار
لولا انزل علينا الملائكة يخبروننا بان النبي صلعم مرسل او نرى ربنا يأمرنا
باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في انفسهم
بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اى طغوا بطلبهم الرؤية
طغيانا كبيرا وقال تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فثبت ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب
والذم فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية
بغيا وعنادا لا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يكمل الله تعالى في
ابصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب الوعيد والذم
على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة شاهدة انه تعالى ذم الكفار
بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا
اى في الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذم
فعلم صحة رؤيته في الآخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته الخامس

ان الابصار في الشاهد اى فيما عندنا من المبصرات يجب عند تحقق شروط ثمانية
احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا تحصل الرؤية
وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة
بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض
القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابل وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة
للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي
في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون
المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها
ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء
عند عدم احد هذه الشروط ونبصره اذا حصل هذه الشروط والا اى وان
لم يجب رؤية الشيء اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال وشواهق
لا نراها والشروط الستة الاخيرة اى المقابل وما في حكمه وعدم غاية القرب
وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب
لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شانه
ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة الحاسة
وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه تعالى
لحصول الشرط واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب عن الحس وهو
الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما
يخلق الله تعالى في الابصار تقوى به على رؤيته او بانه لم يمكن الرؤية واجبة
الحصول عند تحقق هذه الشرائط فان الرؤية بخلق الله والشروط الثمانية معدات
ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع
لان المقابلة والانطباع يستلزم الجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى
لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل او منطبع في الرائي بالضرورة
فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى فانا لا نسلم ان كل مرئي مقابل او
منطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها
فالعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار
الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع قوله

باب الثالث في افعاله اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع
في الباب الثالث في افعاله وذكر فيه ست مسائل الاولى في خلق الافعال الثانية
انه تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب
عليه شيء الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف
المسألة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها
واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر
ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا صفات للفعل بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء
ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فالله تعالى يوجد
في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود
المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة
الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره
لا على نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد
ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبورا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع
ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن
لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم
فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لاستحالة التسلسل الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل
المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة
وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب
الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى
القدرة وحدها وح ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر
وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما
اذا كان مع الارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابي الحسين
البصري لا قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة
لا في ابطال قول ابي الحسين الثاني انه لو كان العبد موجدا للفعل باختياره لكان
عالما بتفاصيله لامتناع الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية

الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع
الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض اخر فوجب ان يتحقق قصد
جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا للفعل
باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة
وعارفا باحيازها والسكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل
السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بسكونه ولا
باحيازه قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية
الله تعالى لان مبنى العالمية لا يستدل بالايجاد عليها بل باحكام الفعل
واتقانه نعم الايجاد مع القصد يستلزم للعلم لكن يكفي الاجمالي والحركات
الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب
بان الحركات المتفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة عن الفاعل بالقصد والاختيار
وجب ان يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه
لو كان موجدا للفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكنهم ان يمنعوا بطلان
اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلي على ذكره
الثالث لو اختار العبد ناقض مراده مراد الله تعالى فان اراد
العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او
يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت
اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويان في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحده حقيقته لا يقبل
التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية
انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح
قيل يقع مراد الله دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم
ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان
في القوة والضعف لذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر قادر
اخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية
وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي
والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل كما

من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى **قوله** احتجوا
بالمعقول والمنقول **اقول** احتجت المعتزلة على ان افعال العباد باختياره
بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا
اي متمكنا من الفعل او الترك لقبح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية
مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف
ليس بقبيح **والجواب** بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما ان
الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي
الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم
الله وقوعه وجب وقوعه وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون
مقدورا للعبد فيقبح التكليف به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه **الاول**
الآيات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم كقوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك
بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى
بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى
من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى
فمن شاء ذكره وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض المنقول
بالآيات الدالة على جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى الله خالق
كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشاء
الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم **الثاني** الآيات المشتملة
على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل
نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل
تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة
الدنيا

وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهي
اكثر من ان تحصى **والجواب** بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم انما
هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة
واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل
وجوده بشاهدة قوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات
علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات
من حيث ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات **الثالث** الآيات
الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا
انفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى رب ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى
حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره
نحو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم **الرابع** الآيات
الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم
والاختلاف والتفاوت واما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم
ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف فلقوله تعالى لو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال
الله تعالى يلزم ان يكون افعال العباد ليس افعال الله لان افعال العباد متصفة
بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى
والجواب بان ما ذكرتم من الآيات لا تدل على ان افعال العباد غير مخلوقة
لله تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار
عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الفعل ولا صفة حقيقية لازمة
له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة
اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق فيكون متصفة بالنسبة الينا
لقصور ملكنا وقصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور
اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان

الصادر عنه تعالى بعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واتمانفى الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الآيتان هو القرآن وخلق السموات اذا الكلام في القرآن وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لانفى الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت **قوله** واعلم ان اصحابنا **اقول** اعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحس من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وقد اداهم اي منعهم وطردهم البراهين الدالة على ان الله خالق كل شيء اي منعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي **قال** المصنف وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يفضي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي والسؤال بالله **وقال** اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق والتحقيق ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان يكون القدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون الوسايط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسكت في هذا المقام طريق السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى **قوله** الثانية انه مريد للكائنات **اقول المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات

اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية وارادته تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت او لا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله به يريده واحتج المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين **الاول** انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى يكون مريدا لها وللقائل ان **يقول** هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم **الثاني** انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا وللقائل ان **يقول** وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممتنع **وقيل** ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا يصح له فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية **احتجت** المعتزلة بوجوه اربعة **الاول** ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الطلب ومدلول الامر ملزوم للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة شرط لا ينفك عنه وانما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد **الثاني** لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر حينئذ مراد الله ومراد الله قضاؤه والرضا بالقضاء واجب **الثالث** لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره **الرابع** قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل

والجواب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتوعده بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد فعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علمه الله تعالى انه يموت على كفره مامورا بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريده الا ما اختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور به بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المامور به مستلزما طلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل الفعل هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء

فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وللقايل ان يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القايل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد به انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد قيل للقايل ان يقول الطاعة موافقة الارادة الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروط بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضا من الله ليس بمعنى ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر في قضايه تعالى الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا تشتمل على امر بالقوة وهي الخير المحض والمصنف اورد في مثاله الملايكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللايقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها شر عند تلاقيها المخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها ولا يكمل معا ونتهابه تكميل الوجود الا ان تكون تؤذي ويولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر واذا كان الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخيري والصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تحرزا عن شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها الى اجتماعات ومصادمات

طلاق

ثم خبيثة وان يتادّى احوالها واحوال بدانها التي في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد ضار في المعاد او في الحق و فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تعتني عنا وكما ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين او اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود في الغرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض **قوله** الثالثة في التحسين والتقبيح **اقول**

المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح والاقبح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى فعل نفسه فلا تفاق العقلاء على ان الفعل الصادر عنه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله محال واما بالنسبة الى فعال العباد فلانه مالك الامر على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبح ما نهي عنه شرعا وهو مخصوص في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس بمنهي عنه شرعا كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم **وقالت** المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او صفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستقل العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يستقل العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستقل العقل بدركهما انه يحكم بهما المنكرين اي المعترفين بالنبوة المتمسكين بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع **قلنا** الحسن والقبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به

ومنها ما يتعلق به في العاجل مدح او ذم [illegible] في الحسن والقبح

في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا **قوله** الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء **اقول**

المسألة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء لان الوجوب والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الواجب هو الذي الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه يخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تعالى جزاء عن التكاليف والطاعات فيكون لله تعالى من النعم السابقة والاعمال لا تكافي النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله عند معتزلة بغداد فيكون العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فلم يعفو بل الحسن عفوه كما في الشاهد واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح

لعباده عند المعتزلة تعذاذ فيفعل الاصلح للكافر والفقير ان لا يخلق حتى
لا يكون معذبا في الدارين واما القبح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل
القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا على
الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى قوله المسألة
الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض لوجوه اقول المسألة الخامسة ان افعاله تعالى
لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل
من الفاعل واحتج المصنف على ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم محال بيان
الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل
بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان
يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها
ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل
لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون تحصيل المصلحة اولى
بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض
ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى
قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات يكون عبثا والعبث محال
لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض
الا بذلك التوسط لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور لله من غير توسط شيء الثالث الغرض من
اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة
لزم ان يكون الحادث مضافا اي قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه
ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد
الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في
اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزه عن الغرض وان
كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا
قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد
الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان
افعاله تعالى

والحكمة معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث
على الحكيم محال واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض
فهو عين المدعى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي
عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون
فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح
والحكماء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لتنزجر الناس
عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع
من المنع والاذن فيما لم يصرح حكمه فيه على وجه هو وافق الغرض ومن الناس من يقول
الغرض شوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الحالات ما لا يحصل
الا بذلك الشوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان آخر الا
بتحريك وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الكامل ممتنع
تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس
من شأن فعله ان يتصف بنفع وكثير من الناقصين تعلمهم قبل استكمالهم وكثير
من المتحركين يحركهم الى غايات حركاتهم ولا يسأل عما يفعل لحكمه وكيف
قوله السادسة قالت المعتزلة اقول المسألة السادسة قالت المعتزلة
الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم بان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا
مبناه على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه
امور باطلة عندنا ومع ذلك لا يصح تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم
قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضر ولئن
سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف
بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم
مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج
المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى
وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره وان التكليف بالفعل الشاق
ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك
الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى
فان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه حينئذ يكون بتوسط

التكليف عبثا والجواب عنهما بانه مبني على طلب اللمية وهو باطل لانه لا يجب
ان يكون لكل شيء معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة اخرى
ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الاشياء بذلك
افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الخلق بنزول الثواب
وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران وهو فارق بين السعداء
الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى الانسان [illegible]
وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه بالسؤال ولا يسأل عنه كما
قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون **قوله الكتاب الثالث**
في النبوة وما يتعلق بها **اقول** لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب
الثالث في النبوة وذكر فيه ثلاثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني
في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامة **الباب الاول في النبوة**
وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان
المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام
الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات **المبحث الاول**
في احتياج الانسان الى النبي النبي فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض فح
يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق فاصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع
انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر يقول نبأ وانبأ ونبأ اي اخبر فالنبي
من انبأ عن الله تعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب
الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية
والبرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غير هذه الاحرف
ويخالفون العرب في ذلك في انهم لا يهمزون في غير هذه من الحروف وجمع النبي نباء قال الشاعر
يا خاتم النباء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا ويجمع ايضا
على انبياء لان الهمز لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد
واعياد ونبأت من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا
المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه
الهمز وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم
طرق الهداية اليه هذا بحسب اللغة واما الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي

من كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه
وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كون نفسه بحيث
تطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يشاهد
الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وقد اورد عليها بانهم ان
ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا
بالاتفاق وان ارادوا الاطلاع على بعضها فلا يكون خاصة للنبي اذ ما من احد
الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس
البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما يجوز لبعض جاز
ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون
مختصة بالنبي فانهم بعينه يقرون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء
وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير
الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول
فلانهم ارادوا بالاطلاع على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم
ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس
البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون
التفاوت راجعا الى الاستعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة
الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحد من هذه الخواص الثلث ليست بخاصة مطلقة
بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب
الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول
الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا اما بيان احتياج
الانسان على طريقة حكماء الاسلام فبان نقول ان الله تعالى خلق الانسان
بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
كلها صناعية ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس
والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور
وتدبيرها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو عسر جدا
فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة آخر من بني جنسه ومعاوضة
ومعارضة تجريان بينهما فيما يعن لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص او النوع بحيث

يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لآخر والآخر يتخذ الإبرة له وعلى هذا
قياس سائر الأمور فيتم أمر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة ومعاضدة
فإذن الإنسان محتاج بطبعه في معاشه إلى الاجتماع ليتيسر بسببه المعاوضة
والمعارضة والمعاضدة ولذلك الإنسان مدني بالطبع فإن التمدن عندهم
عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة والمعاوضة والمعاضدة
لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل واحد يشتهي ما هو محتاج إليه
ويغضب على من زاحمه ويجمع الخيرات والسعادات ويختار لنفسه فإن الخير مطلوب لذاته
وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يستدعي فواتها عن غيره
فلهذا يؤدي إلى المزاحمة والإنسان إذا ازدحم على طلب شيء يغضب على المزاحم
فيدعو شهوته وغضبه إلى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع
من ذلك الهرج والتنازع ويختل أمر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع إلا
إذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج إلى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة
غير متناول الجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه والشرع
لا بد له من شارع يفرض ذكر الشرع على الوجه الذي ينبغي فإذن لا بد من شارع
ثم إنهم لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج والمرج فينبغي أن يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتعاد الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق
إنما يتحقق بأن يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على أنها من عند ربهم
وتحث على إجابته وتصديق في مقالته ثم إن الجمهور من الناس يستحقرون
اختلال النافع لهم من الأمور التي بحسب النوع إذا استولى عليهم الشوق إلى الحاجة
إليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب
وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام
الشرع بذلك أتم من الانتظام بدونه فوجب أن يكون للمطيع والعاصي جزاء
من عند الإله العليم بما يبدونه ويخفونه من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم
القدير على مجازاتهم ومكافاتهم العفو لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الا نتقام
فيوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد للمطيع بالثواب وجب أن يكون
معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى
فوق معرفة أنه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم أن يصدقوا بوجوده

أي التصديق تحقيقا يقينيا

وهو غير مشار إليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء
من هذا الجنس فإنه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما العمل عنه
ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي أن يكون معها سبب
حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليهما إنما يكون
عبادة مذكرة للمعبود متكررة في أوقات متتالية كالصلوة
وما يجري مجراها فإذا ينبغي أن يكون الشارع داعيا إلى التصديق بوجود
إله واحد خالق عليم قدير وإلى الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده صادق
وإلى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب أخرويين وإلى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وإلى الانقياد إلى الشرع الذي يحتاج إليه
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لنظام حال
النوع ويستتبع استعمال الشرع منافع في أعيد بالنه الأول رياضة القوى النفسانية بمنعها
عن متابعة الشهوة والغضب والتخيلات والتوهمات وإحساسات والأفاعيل
المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة إلى الجناب القدس
الثاني إجالة النظر في الأمور العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي
الحسية ليلاحظ الملكوت والثالث تذكر إنذارات الشارع ووعده
للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لإقامة العدل مع زيادة الأجر الجزيل
والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا
بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر إلى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا
يبهرك عجائبه ثم أقم واستقم قوله الثاني في إمكان المعجزات أقول المبحث
الثاني في بيان إمكان المعجزات والمعجزة أمر خارق للعادة من فعل أو ترك
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وإنما ذكر أحد الأمرين لأن المعجزة كما تكون
إثباتا بغير المعتاد قد تكون منعا عن المعتاد وإنما قال خارق للعادة ليتميز
به المدعى عن غيره وإنما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجز من مضى
حجة لنفسه وليتميز عن الإرهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا
إذا ماريته في فعل ونازعته الغلبة والإرهاص إحداث أمر خارق للعادة
يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكأنه تأسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق
الأسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يدعمه وإنما قال مع عدم المعارضة

قوى النفس

ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير
معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة
هي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقد
تهبط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة
الى القوى البدنية هيئات الى ذات النفس فان كثيرا ما يبتدئ فيعرض في
النفس هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى
الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته
كيف تقشعر جلدك وينتفض شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت
او اشتهيت او غضبت اثرت العلاقة التي بين النفس وبين هذه الفروع هيئة في النفس
حتى يفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا يتمكن من النفس تمكن الملكات
فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع
اليها احتاجت النفس الى هذه القوى او لم تحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى
اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فلا مساك
عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى
البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم تحلل منه
ما تحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المرض لما اشغل قواه الطبيعية
عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء
مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في
عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك الاشارة بقوله صلى الله عليه
لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال
انجذاب النفس الى جناب القدسي الا اقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض
الحار لا يخلو عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل بتصرف الطبيعة ومع
ذلك ففي المرض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور
فللمتوجه الى جناب القدس ما للمرض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة
وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة
وللمتوجه الى الجناب القدسي معنى ما لذة وهو السكون البدني من حال حركات البدن

١٥٤

155 وذلك هو المعنى فالمتوجه الى جناب القدس اولى بانحفاظ قوته مثال الاتيان بغير
المعتاد ان تخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان
قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة ايضا ممكن فان المانع
من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات
اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف
وهو باعتبار حصول الغيب في حالة المنام للناظر بنفسه والتسامع وهو باعتبار الاطلاع على
حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان به وليس لاحد من الناس الا وقد جرب
ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل
التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذاته لان النفوس
الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها بل لها مع الافلاك علاقة كما
لنفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار القوى المنطبعة في مواد
الافلاك والحاصل ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم
النفساني نقشين احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول
بالذات والثاني بالآلة وللنفوس الانسانية ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحائل فلا تستنكر ان ينتقش في النفوس الانسانية بعض الغيب من عالمه
والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر وكاد لا يرى
ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب
الحس الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع
عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيرا الى الفكر وعرض انضمام اشتغال
النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس
الى جهة الحركة القوية فتخلي عن افعالها التي لها لا استعداد لها للعقل واذا استمكنت
استكفت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا
ولم يتاد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النفس التي اذا تمكن النقش فيه
صار في حكم المشاهد وربما زال النقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت صورة الناقش
في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطر النازل خطا

مستقيماً والنقطة الجوالة محيطة دايرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس
الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة
في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على ارتسام الصورة الخيالية في الحس المشترك
من السبب الداخل ان المبرسمين من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء
على مزاجهم الاصلي فقد يشاهدون صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة
لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذاً من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة
في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة
المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور
الجايلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان
المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور
في الحس المشترك كما كانت الصور ايضاً ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح المشترك
وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك
شاغلان حسي خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجة عن قبول
الصور من السبب الباطني كان الحسي الخارج فيعزل الحس المشترك عن المتخيلة ويغصبه
غصباً وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط المتخيل عن الاعتمال اي العمل مع اضطراب
منتصر فاقيه بما يعنيهم من الامور المعقولة او الموهومة فيستغل المتخيل بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيل من النقش في الحس المشترك لان حركتها
ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين الحسي الخارج او العقلي
الباطن او الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط
فيرجع المتخيل الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك
مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً وقد يشغل النفس في النوم
بما ينجذب الى جانب الطبيعة المنهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخرى لوجهين احدهما ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل اخذت في شانها
لشايعتها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة
على تدبير البدن فتنجذب طبعاً نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه
بالصحة لان النوم حال تعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء

١٥٥ 156

ولاصلاح ابعد الاعضاء والنفس تكون في المرض مشتغلة معاونة الطبيعة في تدبير
البدن فلا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذاً الشاغلان في النوم
ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت
الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال
في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل
الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين
فلا يبعد ان يكون الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين وكلما
كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين
اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة
كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت
شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قوياً ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها
واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها
في مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليه اقوى واذا اقلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل
اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس فانتقش فيه نقش
من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك صور
جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل
الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة
لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا اوهن التخيل يسرع الى سكون وفراغ ما فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش انبعث التخيل الى ذلك
النقش وتلقاه ايضاً وذلك لامرين اما لمنبهة من هذا الوارد بان يكون امراً
غريباً وحركة التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا المنبهة
واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فان التخيل معاون للنفس عند امثال
هذه السوانح فاذا قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش
في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد
ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف
هناك لقوله عليه السلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما
استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك

الى جهتيه فرسم ما انتقش فيه منه هيئتما والنفس الناطقة مظاهرة له غرضا في
مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل
مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف
ويفعله في الاولياء والانبياء نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهيهنا اولى
واحرى بالوجود مما ذكر وهذا الانقسام يختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون
بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون
بمشاهدة مثال هو في غاية الهيئة او استماع كلام محصل النظم من مشاهد يخاطبه وشبهه
ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال المرتبة
وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة
واعلم ان المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او مزاجية سريعة القوة صح
سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما هو يتعلق ما
به والتخصيص بسبب جزئي لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيل من حيث كل سانح
الى هذا الانتقال الآن تضبط وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك
السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وتعب المتخيل عليها تربيته ومنعه عن ان يتجاوز
الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد بين
الوضوح متمكن التمثل فانه صارف للمتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب
قداما ووراء كما يفعل ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها
في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها
تعاصت عن الادراكات الضعيفة فالاثار الروحانية السانحة للنفس في حالتي النوم
واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون
اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا
يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات المتخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون
النفس قد تلقته ثابتة شديدة القلب فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون
النفس بها معتنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما
يعرض لكل هذه المراتب في هذه الاثار فقط بل وفي جميع ما تباشره من افكار وانت
يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما نقلت عنه الى اشياء متخيلة
تنسيك همتك فتحتاج الى ان تحتال بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح

الذي كنت فيه مستقلا عنه ولذلك الغرض وربما اقتنص ما انفلت عنه من الاول وربما انقطع عنه
وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتركيب ويتمم ما كان من الاثار الذي فيه الكلام مضبوطا في
الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صريحا او حلما لا يحتاج الى
تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما
وذلك بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير ومن الامور علف صح
الخارقة للعادة ان يفعل الانسان ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمسك الماء عن
جريانه او ينفجر من خلال اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله تعالى على
مادة الكائنات فيتصرف نفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس
الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هو مجردة عن المادة فانها بذاتها تعلقها
بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز
تاثيرها عن بدنه الى سائر اجسام ويكون بتلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة
لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة للذات لها
كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفية هي
مبادي تلك الافعال سيما ما يناسب جنسه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل
فيه ما شاء هذا على راي الحكماء واما على راينا فالله تعالى قادر على كل
الممكنات يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملائكة اليه
وانزال الكتب عليه **قوله الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اقول**
المبحث الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم محمد صلى الله عليه وسلم خلافا
لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من البراهمة لنا وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى
النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المعجزة لثلاثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن
والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القرآن
معجز فلانه تحداهم به ولم يعارض فانه تحدى بمعارضته بلغاء العرب وفصحائهم قال الله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم
من دون الله واشتغلوا من معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفضلهم
وبلاغتهم وازالة لعلية ... وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة
وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار

عن المغيبات معجزاتها انه اخبر عن المغيبات كقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض
وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تعالى ان الذي فرض
عليك القرآن لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي والمراد بمعاد مكة فان معاد الرجل
بلده لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي بأس
شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي بأس شديد
عند بعض بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة
ليقاتلوهم او يسلموا وعند بعضهم اهل فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب
الى اهل فارس ليقاتلوهم او يسلموا وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار
من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين آمنوا الصحابة
بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين
في صدر الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون
سنة وكان مدة خلافة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم
ثلاثين سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلعم
لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية
يعني معاوية ومن معه وقوله صلى الله عليه وسلم لعباس رضي الله عنه حين اسر في
اسارى بدر وطلب النبي صلى الله عليه وسلم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب
وعجز العباس نفسه عن الفداء اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما اي اين المال الذي الخ
احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري
والذي بعثك بالحق انك لرسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره صلى الله عليه وسلم
عن موت النجاشي روى ابو هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نعى الناس موت
النجاشي يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى
وكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم وكاخباره
صلى الله عليه وسلم عما يحدث من الفتن والعلامات التي من اشراط الساعة كاتيانه
بغداد روى ابو بكرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل اناس من امتي
بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون
من امصار

من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق فرقة يأخذون اذناب البقر والبرية
وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقا تلونهم
وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك البصرة هو بغداد وقد اغار
بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره
النبي صلى الله عليه وسلم وكاخباره صلى الله عليه وسلم عن ابل بصرى وهي مدينة بالشام
حماها الله عن الآفات فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج
نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه عن الثقات ان روي
نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت بضوئها حيث رؤيت
من بصرى هذه اخبار عن المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في الامور
الماضية مما كثر من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ
بحيث لم يتمكن احد من التخطئة وثالثها بلوغه صلى الله عليه وسلم هذا المبلغ من الحكمة
النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية
والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسات المدن
من غير تعلم وممارسة فانه صلى الله عليه وسلم ما كان من قبيل اهل العلم وكان من
بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين
الى الشام مدة يسيرة علم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع اهل العلم
وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر
روى انس رضي الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم
آية فأراهم القمر شقتين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه
صلى الله عليه وسلم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث ونبوع
الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم
بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به
ونشرب الا ما في الركوة فوضع صلى الله عليه وسلم يده في الركوة فجعل الماء يفور
من بين اصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة
الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا خطب استند الى جذع نخل من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى صلى الله عليه وسلم

عليه صاحب النخل الذي كان يخطب عنده باحتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم
فاخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية
الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة اشياء رايتها
من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما (اي يستقى عليه)
رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب هذا
البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة
غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا
اليه جرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة
روي عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فاكل منها واكل
رهط من اصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل
الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني
هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبي
استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من
المعجزات المذكورة في كتب دلايل النبوة وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك (واحدهم)
بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق في روايات
المجموع فيكون متواترا واما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا
لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم وطالبوه
بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك
وقم من مقامك ففعل الملك اي قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة
صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا **الثاني** من الوجوه الدالة على نبوته
جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق
بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين وهذا لم يمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء
من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه شاهد
عرض قريش المال والرياسة ونكاح من رغب فيها ليترك دعواه عليه واعرض
عنه وكسخاوته صلى الله عليه وسلم في الغاية حتى عاتبه الله تعالى فقال ولا تبسطها
كل البسط وكشجاعته صلى الله عليه وسلم الى حتى لم يفر قط من احد وان عظم الرعب

اذا
مثل يوم احد ويوم حنين وفي هذا الشدة الباس اتقى الناس به وكالفصاحة التي
ابكمت مصاقع الخطباء وافحمت العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ وكالاصرار
على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله عليه وسلم ما اوذي نبي
مثل ما اوذيت فصبر عليه من غير فتور في العزم كما صبر اولوا العزم وكالترفع
على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان (فانه)
فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي
وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ **الثالث**
من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته صلى الله عليه وسلم
وهذه مجامع ادلة نبوته صلى الله عليه وسلم والاستقصاء فيها مذكور في المطولات
وكتب دلايل النبوة **قوله** وقالت البراهمة **اقول** قالت البراهمة
كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول
او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة
الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه بالعقل فهو مردود
سواء ورد الشرع به او لم يرد وما توقف العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه
وقبحه فيستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به ويستقبح عند الاستغناء لما تقرر في العقول
ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان عنه
ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على تحمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا في
العقل مندوحة عن النبي يقال ولي في هذا الامر مندوحة ومتندح اي سعة
ويقال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب **والجواب** عنه انه مبني على الحسن
والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوايد البعثة على التفصيل
فقال البعثة الرسل فوايد لا تحصى **منها** ان يقرر الحجة بان يؤكد فيما دل عليه
العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فتبين انه تعالى (فتبين)
بعث الرسل لقطع الحجة وفي تلك الحجة وجوه ثلاثة احدها ان يقولوا ان الله تعالى
ان خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها منا انها ما هي
وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة في العقل لكن نفسها غير معلوم لنا

فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرايع مفصلة لم يكن لهم اعذار
وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات
فهلا امددتنا يا الهنا بمن اذا سهونا نبهنا واذا امال بنا الهوى منعنا وتكل لما تركتنا
مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبايح وثالثها ان يقولوا
هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل
القبيح عذب خالدا مخلدا الاثيما ونعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة وليس له فيه
مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب حتما وكنا قد علمنا
انه لا منفعة له في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا اي مانعا
اما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار ومن فوايد البعثة ان يميطوا اي يزيلوا
الشبهة التي تصعب على العقلاء دفعها ومنها ان يرشدوا الى ما توقف العقل فيه
ولا يدل بالاستقلال عليه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات
كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ما توقف
العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه النجى الشوهاء والى وجه
الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما اثبته
العقل اجمالا او بان يبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظايف
الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ التذكر في الاوقات
المتتالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحياة
النوع فان الانسان مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي الى التقاتل فلا بد
من عدل مقيم لحياة النوع يحفظه شرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي على
طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة
للامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه السلم وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال تعالى (اي المهمة) — اللبوس نوع من الدرع
لنوح عليه السلم واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة
والبناء وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقفها الى استخراجهم
ضرر عظيم توجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية
التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول
الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنا فعها
من غير تعب ولا خطر وكذلك تعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبايع درجات

الفلك والاماكن الموقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار وراعاة
البشرية لا تفي بادوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة بالكمال
والحرمة اسرار الهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة
الانبياء وانزال الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب
على وجه يناسب عقولهم **قوله** قالت اليهود **اقول** قالت اليهود لو كان
محمد صلى الله عليه وسلم نبيا لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل فانه
اخبر ان شريعة موسى منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع
شريعة موسى عليه السلم فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني — فيها
فقط وستنسخ او لا يكون قد بين فيها انها ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ
لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي
يتوفر الدواعي على نقلها وجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجمع الاطباق
على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى
وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم معلوما للناس بالضرورة
وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى ومحمد
صلوات الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم
وان لم يكن قد بين انه سينسخ فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه — البينة
وانها باقية الى يوم الدين امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى ثابت
ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز ان ينص
الله على التابيد مع ان التابيد لا يمنع الامر عن كلامه ووعده ووعيده
وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان اخبر الله تعالى عن موسى انه ثابت — شرع ط
ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد صلى الله عليه وسلم
ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها
ما يدل على دوام شرع موسى بل بين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا
التوقيت لم يثبت شرع موسى ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت في اصول الفقه — فيه نظر
ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجود مرة واحدة
لكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى
على الناس الى زمن عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث صحة

الثاني ويلزم امتناع النسخ اجاب المصنف بان الله تعالى قد بيّن في شرع موسى
ما يشعر بنسخه بيانا اجماليا ولم يبيّن مقدار الوقت وعلم بتواتر الكلام توفر الدواعي
على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل
اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قد بيّن في شرع موسى ما يدل على دوامه
ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه **قوله** المبحث الرابع في
عصمة الانبياء عليهم السلام **اقول** المبحث الرابع في عصمة الانبياء
اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج
جوّزوا على الانبياء المعاصي وعندهم ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء
الكفر ومن الناس من لم يجوّز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبوه
لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة والقاء
النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار
الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية
لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية
منكرون له فكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء
الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر والاظهار وجوزوا الاقدام على الكبائر
وقوم منعوا ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا
الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا
لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى فاتبعوني
فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين
باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل
من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش وكان عذابه اشد كما اوعد
نساء النبي بقوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
وزاد في حدود الاحرار وحد العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر
او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان واللازم
باطل فان من كان حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان كون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر
من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا

١٦٠ 161

فاللازم باطل واما الثاني فلانه لكان ادنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر
منهم كفر او ذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر او الذنب منكر وانكار
المنكر واجب ومرتكب المنكر يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبي حرام لقوله تعالى ان
الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وانه لو صدر منهم كفر او
ذنب لعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين **لا يقال** اراد بالعهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر
الآية حيث خاطب ابرهيم بقوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي **لانا نقول**
عهد الامامة في الامة هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابرهيم نبيا فاراد بقوله جاعلك
للناس اماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة
اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمين واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء
فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها
قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الآيتين تدلان على صدور الذنب من النبي صلعم
اما الآية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب واما الآية الثانية فلان المغفرة
بعد تحقق الذنب صريح في صدور الذنب **اجاب** المصنف بان نحوهما محمول على ترك
الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع
العبادة الصادرة من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة
لانا نقول لا نجد وقد يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم
انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما يكون اذا
لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة آدم فان قوله وعصى آدم
ربه فغوى فانه يدل صريحا انه صدر عنه المعصية وادم نبي بالاتفاق اجاب
المصنف بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لآدم حينئذ امة ولا يوجد النبي الا اذا كان
له امة وبقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر
عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم ربه اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله واسئل
القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى في قصة آدم وحوا فلما آتاهما صالحا جعلا له
شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك آدم وحوا انما اشرك اولادهما ومنهم
من قال ذلك بعد الرسالة فزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى

قوله ومن ذريتي عطف تلقيني يعني بلغني ابرهيم عليه السلام لله تعالى حيث قال اني جاعلك للناس اماما ان تجعل من ذريتي ايضا اماما ٥

آدم م

انه ظ

كان م

الارسال ظ

ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي واعترض عليه بان ابليس ذكر لآدم وقد ال وسوسة
امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فمع هذا التذكر
يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان
والا فلا وجه لقوله تعالى فنسي وايضا عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله الم انهكما
عن تلكما الشجرة وآدم وحوا اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله
توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان
متذكر النهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها زعم النظام
ان آدم فهم من قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة
هذا كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون اشارة الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم
هذا لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم
لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل
فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف ومنها قول ابرهيم هذا ربي فانه لغو وصدر
عن ابرهيم وهو نبي بالاتفاق اجاب بان قول ابرهيم هذا ربي على سبيل الفرض
فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابرهيم بل فعله كبيرهم
وهو كذب والكذب ذنب فقد صدر عن النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابرهيم
قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي يعتقد
انه قادر على الكتابة انت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد
الفعل الى الكبير اسناد للفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابرهيم على ان
جعلهم جذاذا ومنها نظر ابرهيم في النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله تعالى فنظر
نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم
كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابرهيم في النجوم ليس ليعرف حاله
من تاثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر
في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض
وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم حالي او عن سقم متوقع في الاستقبال
فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان الحق وكتمان الحق ذنب
اجاب عنه انما اخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل ان اظهر حريته وكان قبل نبوته
ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف

جبلي لان ميل الرجل الى المرأة جبلي ليس نقص في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية
ومنها جعل يوسف السقاية في رحل اخيه ليتهمهم بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب
اجاب بان ذلك لمصلحة فقد اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها
ما صدر من اخوة يوسف من القائه في غيابة الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان
الذئب اكل يوسف وكل هذه ذنب اجاب بانا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء ولئن سلم
انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن في حال نبوتهم ومنها قصد داود والطمع في امراة
اخيه اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي
نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة
داود لم تثبت صحته على ما ذكروه والآية لم تدل على ما ذكروه بل يحتمل غير هذا الحال
عصمة الانبياء بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا الكفر وافشاء الكذب
والاصرار على الذنب لئلا يزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية
منه على سبيل الندور وكقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء
عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها
قوله تنبيه العصمة ملكة نفسانية تمنع من الفجور **اقول** لما بين عصمة الانبياء
ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف
على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات **اعلم** ان الهيئة النفسانية ان
لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع
صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان
يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور
اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات
من المنافع يصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في
الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فيصير هذه الهيئة راسخة وتتاكد
هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكير ذلك العلم وبالاعتراض على ما يصدر
عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا او تركوا ما هو
اولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبون وينبهون عليه ويضيق الامر فيه عليهم فيتاكد تلك الملكة
وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ومنع
ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على

عصمته ولامتنع تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن اليهم شيئا قليلا فان الآية الاولى تدل على ان النبي مثل الامة في جواز صدور
المعصية منه والآية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم
والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع **قوله الخامس في تفضيل**
الانبياء على الملائكة اقول المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء
والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا فان الملائكة
العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة
السفلية احتج الاولون على تفضيل الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول
انه امر الملائكة بسجود آدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولا شك
ان السجود المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من الملائكة
لما امرهم الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان آدم اعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم
الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم
على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تعالى
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق
من طاعة الملائكة لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة
والصوارف الداخلة والخارجية ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد
وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوصة عليها لا مستنبطة
بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق يكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم
افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الآل فبقي
معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل العالم والملائكة من العالمين فيكون
الانبياء افضل من الملائكة واحتج الآخرون اي القائلون بان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف

المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة
المقربين على عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه نظر
فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا انه ابن الله وليس عبد الله
لاستبعاد ان يكون العبد يولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله
بسبب انه خلقه الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا
واسطة اب وام ومعلوم ان الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون
الاعلى من هذا الوجه افضل الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر فان تقديم
الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود
الثالث قوله لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن
عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم
وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته ولا
يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى
ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اي لا كراهة ان
تكونا ملكين سياق الآية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبي وسياق
الآية الثانية يدل على ان الملك افضل من آدم وحواء وفيه نظر فان الآية
الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل تدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي
بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان النبي افضل والآية
الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل على تفضيله
عليه بعد الاجتباء الخامس ان الملك يعلم النبي والرسول اليه ولا شك ان المعلم
افضل من المتعلم والمرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المرسل
اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا في غيره ولا فيما يعلمه دائما
بل قبل تعلمه والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان
اذا ارسل شخصا الى جمع ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع
اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم ان يكون الواحد
افضل من ذلك الشخص الحاكم السادس ان الملائكة ارواح مبرأة عن العلائق وآفات
النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة

مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة من تصريف الشجر والنزلازل
النبوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون **قوله في الكرامات**
انكرها المعتزلة الا ابا الحسين والاستاذ **اقول** المبحث السادس في الكرامات
الكرامات جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة
والاستاذ ابو اسحق منا **لنا** ان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز
واللازم باطل لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى
قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا
عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف
لم يكن نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فيه ثلثمائة سنين وازدادوا
تسعا قال الله تعالى اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة
وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تعالى
ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا **احتج** المنكرون بان
الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم
انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها
فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة
على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي **قلنا** لا نم انه يلتبس النبي بالمتنبي لتميز
النبي بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي مع الدعوى
علمنا صدقه **قوله الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث**
اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء
وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد
الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة
لاهل الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن
في الاسماء الشرعية **المبحث** الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم
جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة

لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي
لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع
وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك
العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث هو
فان **قيل** الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية
بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا **يقال** الحكم عليه
بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم
عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا **نقول** الحكم
عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ونقضه هذا بان الحكم على ما
يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع
وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه
يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن **اجيب**
بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن
الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان
الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما ان الماهية
الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع الوجود كذلك الماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب الوجود بل هو قابل للوجود واليه اشار بقوله تعالى
وهو اهون عليه الهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان
الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات
واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة **الاول** ان المعدوم
نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه
بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي
في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها
مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى
ما يماثل الصورة التي في الذهن فما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون
ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون اما يماثله معادا لا ان الصورة التي في الذهن

بمماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذكر المعدوم
ولا هوية له بل نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه
بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هف
فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان نقول بان كل مستانف معاد
او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان
العود باطل الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه
مبتداء في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية
لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد
ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتداء مع حال عوده فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث
انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتداء فيه ولامكن اعادته في
ذلك الوقت فيكون مبتداء من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن الاول
بان قولكم لا يحكم عليه بامكان العود حكم فيناقض نفسه هذا الجواب يقول
البسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون
هذا الحكم صحيحا اولا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح
الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم
يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود
صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح
الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم
بان هذا الحكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه
بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود
لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان
كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع
عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف
وان كانت الى نفس ذكر المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود
فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه
بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي

الى القول بامتناع كل مستانف والقول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة
وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن هذه المعارضة بانه
لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف
على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع بخلاف الاشارة
بامكان العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل
عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة
وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان
العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه
باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض
لا هوية له يعلمها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته
في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل
قال المصنف وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على ان
سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل
الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على
المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه
يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية
بامكان العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي
في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون
ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم
لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا
في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثل معادا فلنا
لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثل
معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة
وان اشتبه علينا والا اي ان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق
انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان يكون فرق بين المبتداء
والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا
لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم

فلم يبق بينهما فرق والجواب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا تستلزم
كونه مبتداء فان كون الشيء مبتداء امر يعرض للشيء باعتباره وذلك الاعتبار
هو كونه غير مسبوق بحدوث اليه وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق
بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتداء ومعادا معا بل يكون
معادا وقبل العدم كان مبتداء ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتداء ومعادا باعتبارين
قوله الثاني في حشر الاجسام **اقول** المعنى الثاني في حشر الاجسام
اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى
المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين
ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع المعدوم قال ان الله يفرق اجزاء ابدانهم اعادةهم
الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء عليهم السلم الذين
عليه السلم سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى
عليهم السلم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء
الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهم السلم ولذلك اقر اليهود به واما في
الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية
والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن
الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل
قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن
العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاءها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي
فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى افلا يعلم
اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين والآخرين لمجموعون

الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى
يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا
اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل
اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والا لما كان قابلا
للجمع والحيوة لم يتصف بالجمع والحياة قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى
الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان الاجزاء كلها لا يخفى على سبيل التفصيل لكونه عالما
بجميع الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا
ثبت ذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه
فلانه ثبت بالتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن
العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر من ان يحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاءها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزء بدن الماكول جزءا من بدن الاكل
فالماكول اما ان يعاد في الآكل او في الماكول منه واياما كان فلا يعود احدهما
بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الاخر وجعله
جزء البدنين معا محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث
اما الايلام او الالذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ
لا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو
بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث ايضا باطل
لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضايعا والجواب عن الاول بان المعاد
من كل واحد منهما الاجزاء الاصلية التي هي للانسان المبتدل لا الهيكل الذي يتغير
عنه الشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى اخره الحاصلة
لنفسه والاجزاء الاصلية للماكول منه فضل الاكل فرده الى الماكول منه اولى فلا يعاد
في الاكل المغتذي والجواب عن الثاني بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسال عما يفعل
وان سلم انه فعل يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالذاذ قوله لا لذة
في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة والالم ولا نسلم ان كل ما يتخيل لذة فهو دفع الالم
بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم لا
يجوز ان يكون لذات الاخروية مشابهة للذات الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة

فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للآلام بل يكون اللذات خالصة عن شائبة دفع الالم

قوله تنبيه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها اقول ينبه على ان

القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل

قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو

قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك

هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها

عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشيء في الآية بمعنى المشيء فمعنى

الآية ان كل مشيء هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان

كل مشيء اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالنظر الى الله تعالى موجود

فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره قوله الثالث في الجنة والنار اقول

المبحث الثالث في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار

اما ان يكونا في هذا العالم او في عالم آخر فان كانا في هذا العالم فاما ان

يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تخرق

ولا يخالطها شيء من الفاسدات ولو كانتا في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار

والاشجار والدركات التي فيها النيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها

مع الاجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان يكون في عالم العناصر

يكون القول تناسخا وان كان في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كري لان

الفلك بسيط على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر يكون كريا فلو فرضت

كرة اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار

لحصل فيه العناصر ولو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر مائلة الى

احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعا فيلزم

ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم

قسرا ايضا وهو محال ايضا والجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا

العالم ويكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى

لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء

السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك

التاسع عند المتكلمين قوله الافلاك لا تخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع

ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان

الحشر تناسخا قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر

في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى

البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد

النفس الى بدن مبتدا او يكون الحشر في عالم آخر قوله لان الفلك بسيط فشكله

الكرة قلنا لا نم بساطة كل محيط ولا نسلم استلزام البساطة كرية الشكل

ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع

الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما في عالم آخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام

البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوع وان سلم

جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار

كريين مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم انه لو

حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان

وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف

في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار تلك

العالم مثلا حارة يابسة طالبة للمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا ولذلك القول

في ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قوله

فرع الجنة والنار مخلوقتان حالا خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار اقول

هذا فرع على جواز دخول الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار

اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان

الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة

وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى عن اعداد الجنة

بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى

وهو محال الثاني قالوا لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات

والارض واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه انما

يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت

في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها في جميع احيازهما

انما يمكن بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال الا انا نقول

المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض
لقوله تعالى كعرض السموات والارض ولانه يمتنع ان يكون عرضها عين عرض الجنة
وح يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات
والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فيكون مخلوقة
الآن والا يلزم الكذب في خبره تعالى ولنا ايضا ان اسكان الله تعالى آدم عليه السلام
في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها يدل صريحا على ان
الجنة مخلوقة الآن قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة
الآن لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة مما سواه تعالى
فتنعدم فلا تكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم
اي ماكول الجنة دائم واذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود الجنة
دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان
الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا ان لا يكون النار مخلوقة الآن اجاب
المصنف والامنع الملازمة وثانيا منع بطلان اللازم اما منع الملازمة
فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قولهما قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم قلنا لا نم ان قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل
شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع
النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود
فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ما سواه تعالى يطرء عليه العدم
فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه
ان كل شيء مما سوى الله يطرء عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم
فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وح يكون معناه ان كل شيء سوى الله
غير الجنة يطرء عليه العدم وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا
يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها واما منع بطلان اللازم
فلانا لا نسلم دلالة قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى

اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل الماكول ويمتنع دوام الماكول
لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فني
شيء من الماكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين
قوله الرابع في الثواب والعقاب اقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب
قالت معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجوه
الاول ان الله تعالى شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما ان يكون شرعها لا
لغرض او لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخلو
اما ان يكون الغرض عائدا اليه تعالى او عائدا الينا والاول باطل لاستحالة
عود الفوائد اليه والثاني وهو ان يكون الغرض عائدا الينا لا يخلو اما ان يكون
الغرض حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع الضرر
لكان ابقانا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لاستغنينا ولم نحتج الى
تلك المشاق والمتاعب بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع
الضرر والاول وهو ان يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة
سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحيوة
والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلا
لانه لا يليق بالجواد الحكيم ان ينعم على احد ثم يكلفه المشاق من غير
ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف وبعده واما ان يكون الغرض من التكاليف
منفعة لاحقة اي منفعة يحصل بعد التكاليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة
اللاحقة التي هي الغرض من التكليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة
التي هي الغرض من التكليف فثبت ان الغرض من التكاليف هو الثواب على الاتيان
بها فوجب على الله الثاني قوله تعالى وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء
بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب الثواب قلنا في الجواب عن الوجه
الاول انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في افعاله انه لا غرض
لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي ان يكون الغرض من التكاليف شكر
النعم السابقة والاستقباح ممنوع سيما والحق انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى
وكيف يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف مسحا
منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفي الجواب

عن الوجه الثاني ان الآية وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل
على وجوب الثواب على الله تعالى بل يدل على وقوعه وقوله ولفظ الجزاء اشارة
الى جواب دخل معترض بعضه والدخل ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء
الشيء يجب ترتبه عليه نحو قول القائل ان احسنت الى فلك كذا اعتبر الجواب
ان يقال لا نسلم ان جزاء الشيء يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على
الثواب كون الفعل علامة ودليلا له وقالت المعتزلة والخوارج يجب على
الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لوجوه ثلثة الاول ان العفو
عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما
في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل
بالاتفاق الثاني ان شهوة الفسوق حركته فلو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب
على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في
العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق ودواعيها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق
لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى
اخبر بان الكافر والفاسق يدخل النار في مواضع شتى لقوله تعالى وسيق
الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف
في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب
عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى وان
لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو
عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان
تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد والوعيد كان في الانجام اي المنع
وايضا لو كان العفو قبل التوبة مقتضيا للاغراء على الفسوق لكان العفو
بعد التوبة مقتضيا للاغراء ايضا بعين ما ذكرتم وانتم تعترفون بالعفو عن صاحب
الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث
انه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في
الباب انها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب
وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد اثبات وجوب العقاب على صاحب الكبيرة
قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول

الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من في الآيات الثلث للعموم متناول لكل من كسب سيئة
وكل من يعص الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة
وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفة اصحاب الكبائر
ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار
الذين من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها
والآية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق
العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين العقاب والثواب
من التنافي لان العقاب المضرة الدائمة المستحقة الخالصة من الثواب المقرونة بالاستحقار
والثواب هو النفع الدائم المستحق المقارن للتعظيم الخالية من الشوائب فيمتنع الجمع
بين استحقاقهما واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال
الخلود بهذا المعنى اي المكث الطويل كثير مستغني عن ذكره لشهرته وعن الثاني فان
المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة
وايضا يجب حمل الكفار على الفجار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم وايضا
~~يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم~~ وبين الآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين فهذه الآية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد
حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل
الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية دليل
على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب
الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القي فيها فوج
سالهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذه الآية دالة على انه كلما القي فوج في النار
قالوا قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذا

صرح ان الملقين في النار هم المكذبون المذكورون بل نزل الله شيئا وهم الكفار وقوله تعالى
لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا
يصليها وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا والفاسق مؤمن
لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما
على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم
بالبغي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى وهذه الآيات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقابل سبعين والمرجئة بان اصحاب الكبائر
لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق بل قلنا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب
وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا
لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاق فلا نسلم المنافاة بين الاستحقاقين
وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام
وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة اعم
من ان يكون دائما او لا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما
ان ينحبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا
ينحبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب ابيه ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب واستحقاق العقاب الطارئ اما
ان يحبط استحقاق الثواب وينحبط على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب
ولا ينحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلان سبب زوال استحقاق العقاب وجود
استحقاق الثواب بل كل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير في
عدم الآخر فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب
والاول محال لاستلزام تأثير كل منهما في عدم الآخر معا وجودهما حال عدمهما
لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة وجود
السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون
تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان يعود المغلوب
المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو استحقاق
العقاب الطارئ محبط استحقاق الثواب السابق ولا ينحبط استحقاق العقاب فباطل
لانه الغاء للطاعة وتضييعها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

قوله واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه اقول
واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله والعقاب على المعصية
عدل منه وفعل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب
ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية
لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق
له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير
والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في حياته وفاء لوعده قال عز من قائل
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون
عنها حولا ويعذب الكفار المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا المقتضى وعيده
في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وقطع
وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والايمان اعظم الخيرات
فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب
قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع
وعيده الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك
من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله صلعم
من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة
فينقطع وعيده واما الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى
المطلوب من فضل ولطف قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع
اعلم ان المبالغ في الاجتهاد اما يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما
ناجيان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر
واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم
في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين
لا للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل العوائد دوام

الثواب والعقاب غير معقول لثلثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم
ونصف القوة مثلا اذا حركت جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما ان
تحرك حركات متناهية فيكون تحريك ضعف تحريك جزءه اعني نصف ذلك الجسم من
ذلك المبدا لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة
نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون
تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه وان تحرك نصف الجسم حركات
غير متناهية فكل القوة ان لم يزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف
القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة بدون النصف الاخر
فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زاد تحريك كل القوة على قوة نصف الجسم
يكون حركات كل القوة زايدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة
المؤثرين فاثر القوة الزايدة زايد على اثر القوة الناقصة والغرض ان الجسم
تحركا من مبدا واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه
فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا تقوى على
تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دايمين فلا يكون الثواب والعقاب
دايمين الثاني ان البدن مولف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء
والنار والحرارة لا تزال تفني الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتى تزول
الرطوبة بالكلية وتفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة غريزية للحرارة فاذا
زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب
والعقاب دايمين الثالث لو كان العقاب في النار دايما لكان الحيوة ثابتة
دايما لان تعذيب الحي غير ممكن فيلزم دوام الحياة مع دوام الاحتراق ودوام
الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا الاول مبني على نفي الجوهر الفرد اتمامه
فان الجوهر الفرد لو كان موجودا لكان الجسم مولفا من الجواهر الفردة فلا يلزم
من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع
من حيث هو مجموع فتنعدم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها
الذي هو الجسم بيانه ان الجوهر الفرد وان سلم انه منتف والجسم متصل واحد
لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام

القوة اذا كان القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني
على ان جزء القوة قوة لها تاثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا
بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة
الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل ان
هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها
وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلث ممنوعة والبرهان لم يقم على المقدمات ولئن
سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اي النفوس
المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو ممنوع عندنا لان القوى الجسمانية
عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوة يفنى ويتجدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل
القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وح لا يلزم من دوام الثواب
والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة
على التجدد غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل
على امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية
من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان الابدان
مولفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان
من العناصر ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فتاثير
الحرارة في الرطوبة المتناهية انما يفضي الى فنائها لو امتنع ورود الغذاء
على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار
ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز ان يرد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه
وح كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم
فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نم
ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون معقولا لو كان
اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء
الحيوة بل الحيوة باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات ما يعيش
في النار ويتلذذ به كالحيوان المسمى بسمندل فلا يبعد ان يجعل الله بدن الكافر
بحيث يتالم بالنار ولا يصير محترقا ولا يموت بالنار قوله الخامس في العفو

والشفاعة لاصحاب الكبائر اقول الثامن في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة
لهم اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول
قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى
او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو
انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة
وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى
الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا معنى
للعفو الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك
يتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد
قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة
ثبوت الفرق وبيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما
الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية على راي المعتزلة
واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم
يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الواجب يجب فعله
شاء او لم يشاء الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وكلمة على للحال تقول رايت الامير على عدل او على ظلم اذا كان ملتبسا به فالآية
تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة
قبل التوبة وامثال ذلك نحو قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني
وهو شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر فلانه تعالى امر النبي صلى
الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له امتثالا لامره تعالى وصيانة لعصمته
اي عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن مخالفة امره واذا استغفر النبي صلى الله عليه وسلم
لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته صلى الله عليه وسلم لتحصيل المرضاة له عم
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم
مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي

فانه يدل على ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء كان
قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
لا اثر لها في اسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا دلت الآية على انه لا تجزي نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم وان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم وتاثير شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا يثبت التاثير ومنها قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله سبحانه الشفيع للظالمين على سبيل العموم
والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
في حق العصاة ومنها قوله تعالى من ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
دلت الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار
فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع واجيب عن هذه
الآية بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا تتناول محل النزاع ولئن سلم
انها عامة في الاعيان والازمان حتى يكون متناولة لمحل النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا
من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة وتاول
الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قوله السادس في اثبات عذاب القبر
اقول المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد
الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر في
التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا
نارا والفاء للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال
في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين
هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وجه ذلك يدل على ان
في القبر حيوة اخرى وموتا اخرى اي بعد الموت وقبل البعث حياة اخرى وموتا آخر
لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرتين ولا
الاماتة مرتين احتج المخالف اي المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل
الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت

آخر لذا قوله من تبين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان الميت في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجه المنع فان الله تعالى احيا كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلم واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون
قوله السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان **اقول** المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح وخلق الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والله تعالى عالم بالكل وقادر عليه والخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مفيدا للعلم بوجودها
قوله الثامن في الاسماء الشرعية **اقول** المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول صلى الله عليه وسلم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق الرسول صلعم وكلما علم مجيئه بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان **قيل** العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان **اجيب** بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فايدة وايضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل

173 ١٧٢

على خروج العمل من مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فايدة لانه لو كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منتفيا عن الايمان فح كان ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضايعا لانه ح يكون تكرارا بلا فايدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم **قوله** واما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى اخر المبحث اشارة الى جواب الدليلين للقايلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط **تقرير** الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل **تقرير** الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل معلوب بان يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه الى اخره لا **يقال** لا نسلم انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا **نقول** حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه **تقرير** الدليل الثاني انه ليس الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن بضعا وسبعين شعبة اعظمها لا اله الا الله

وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصدق هو المخصوص
فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق بقي بحث وهو
ان معنى الحديث شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع
وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة
الاذى عن الطريق داخلا فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق داخلة غير م
في الايمان **قوله الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول**
لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث
الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة
الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم **المبحث الاول**
في وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول صلى الله
عليه وسلم في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه
على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسما علية
نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا
واوجب اصحابنا نصب الامام سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله
ولا علينا لا سمعا ولا عقلا **لنا** مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا
وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما **الاول** اي بيان وجوبه علينا سمعا
فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا بنصب الامام وكلما يدفع ضررا لا يندفع
الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس
اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز
عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلد اذا شغر عن رئيس
قاهر يامرهم بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرك باس الظلمة عن المستضعفين
استحوذ عليه الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج
فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر
عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلم واتفاق العقلاء وما
يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب **قيل**

صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى والاولى
ان يعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فان **قيل** هو ويحصل بنصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن
طاعته فيزداد الفساد وربما يستولي على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع
المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم **قلنا**
الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها الاحتمالات مرجوحة مكثورة
فان هذه احتمالات الخير الحاصل من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها
في المفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير واما الثاني اي بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما
بينا انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء واذا ثبت المقامان ثبت المطلوب
وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى **قوله** احتجت الامامية
بانه لطف **اقول** احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب
الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف
فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعة والاحتراز
عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه
اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم
على الطاعة كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على
الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا
قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف فان
الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم
على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انك
ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكن ان يقول ما اردت
فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب
اللطف ايضا **والجواب** لا نم ان الامامة لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان
نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام
مفسدة خفية استاثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف لكن
لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى ولا نسلم ان التمكين واجب على الله تعالى

فانا قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ وبعد تسليم هذه المقدمة
الباطل فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه
ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام
لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما زعمتموه فيكون الله تارك
الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله تعالى القبيح وانتم لا تجوزون صدور
القبيح من الله تعالى **قوله** الثاني في صفات الائمة **اقول** المبحث الثاني في
صفات الائمة وهي تسع الاولى ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه
ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى
في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا
رأي وتدبير يدبر امر الحرب والسلم الى الصلح وساير الامور السياسية بان يشتد
في محل يقتضي الشدة ويرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله تعالى في
مدح اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم والذين امنوا معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام
بالحرب لا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس في التهلكة وجمهور اهلوا
في الصفات الثلاث قالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث بل من
كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس
واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس في
شهواته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما الخامسة
العقل والسادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما
فكيف تتصور ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات
المعتبرة في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين والامام يجب ان يكون عدلا
السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل
العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد
والامام يجب ان يكون محترما بين الناس ليكون مطاعا ويجب ان لا يكون بخدمة احد على
سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا
للخوارج وجمع من المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش والائمة جمع معرف
باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم

وقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش والتقدير كما في الحديث الاول **قوله**
ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية **اقول** ولا يشترط
في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا
العصمة في الائمة لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه
والامة اجمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم فلا يكون العصمة
شرطا في الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة
غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام بوجوه ثلثة
الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما ان المعارف الالهية لا يعلم الا منه كما
هو مذهب اصحاب التعليم وتعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو
مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله
وفعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام
واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام اخر ويتسلسل الثالث
قوله تعالى خطابا لابرهيم عليه السلم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اي لا يصل
اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما والجواب عن الاولين
بمنع المقدمتين اما الاول فبان يقال لا نسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام
في الامرين اللذين ذكرتموهما ولئن سلم ولا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام
بل يلزم من ذلك ان يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطاء
على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان امامة
ابي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام اخر والا لما صحت
امامته والجواب عن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون
مشتغلا بالذنوب التي يثلم العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما
فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم
ان يكون عدلا **قوله** الثالث فيما يحصل به الامامة **اقول** المبحث الثالث فيما
به م يحصل الامامة اجمعت الامة على ان بنصب الله ونصب رسوله صلى الله عليه وسلم
ونصب الامام السابق على امامة شخص اسباب يستقل في ذلك اي في ثبوت الامامة
انما الخلاف فيما اذا بايع الامة شخصا يستعد للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد

للامامة لشوكته على حفظ الاسلام فقال بهما اى بامامتهما اصحابنا اهل السنة
والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة للذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام
دفع الضرر الذى لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت
الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكر الامامية
ذلك مطلقا اى انكر الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة
او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا لا
الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول صلى الله عليه وسلم او من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه وذكر المصنف منها اربعة الاول
ان اهل البيعة لا تصرف لهم فى امر غيرهم من آحاد الناس فى اقل مهم فكيف يولون الغير
على كل الامة فان من لا يمكن له التصرف فى اقل امر لاقل الاشخاص كيف يمكن له ان
يولى الغير على التصرف فى كل الامة الثانى ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى
الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامهم ويقع
بينهم التحارب المؤدى الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء
الرابع ان نائب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا يثبت خلافته الا بقول الله او قول
رسوله صلى الله عليه وسلم لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير واجيب
عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف
فى امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحاكم عليه
وعن الثانى بانا لا نسلم انه قد يفضى الى الفتنة قولهم ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع
بينهم التحارب قلنا يندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسبق الاقرب الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم كما رجح الصحابة رضى الله عنهم ابا بكر رضى الله عنه على سعد بن عبادة
وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل الا بالبيعة فان التحكيم
الذى هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام
فانه يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن الرابع بانه
مسلم ان نائب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لا يثبت الا باذن الله تعالى او اذن
رسوله صلى الله عليه وسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص
المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما باذن الله تعالى

عـــه
قوله وثلثة اجناس اه اى اذا وجد لكل واحد من الجنس الاعلى والاسفل فى مرتبة جذر والجنس الاوسط يكون
مساويا بالضعف حاصل ضرب احد الجذرين فى الآخر فيكون مجموع الجذرين جذر التلك الاجناس مثاله اربعة
اموال وعشرون كعبا وخمسة وعشرون مال مال فيكون ثنثين وخمسة اموال فبضرب الثنثين فى خمسة اموال
حصل عشرة كعبات ضعفه عشرون كعبا وهو مساو للاوسط عددا وجنسا كذا رايت فى حاشية تلخيص
المفتاح

قوله فى مرتبة جذر اى حال كون ذلك الجنس الاعلى والاسفل فى مرتبة يكون لها جذر كمرتبة
العدد والمال ومال المال وكعب الكعب ومال كعب الكعب الى غير ذلك لا فى مرتبة لا يكون لها جذر
كمرتبة الشئ والكعب [illegible] ومال الكعب ومال مال الكعب الى غير ذلك وهذا التفسير
قد اخذ الشارح من ارادة المص الجنس الاعلى والاسفل من المرتبة التى لها جذر لا من التى
ليست لها جذر ولتوضيح ما ذكره المص نفرض الجنس الاسفل ستة عشر عددا والجنس الاعلى
تسعة اموال والاشياء اربعة وعشرين وكل شئ من هذه الاشياء عددين وكل مال
اربعة اعداد فيكون جميع اعداد الاشياء ثمانية واربعين وجميع اعداد الاموال ستة
وثلثين وجملة الاعداد وعدد الاموال والاشياء مائة فنقول جذر الجنس الاسفل
اعنى ستة عشر عددا اربعة وجذر الجنس الاعلى اعنى اموالى ثلثة اشياء وحاصل
ضرب احد الجذرين اعنى اربعة اعداد وثلثة اشياء فى الآخر اثنى عشر اشياء وضعفه
اربعة وعشرون اشياء وهو مساو للاوسط عددا وجنسا فهذان الجذران اعنى عشرة
لان الجذر الذى هو العدد اربعة والذى هو الاشياء ثلثة وكل منها عددان ومجموعها
ستة جذر للاجناس الثلثة التى ذكرنا كون اعدادها مجموعها مائة فافهم وتفطن

لمحمد عنتابى

واما القسمة فطريقه ان يطلب ما اذا ضرب فى المقسوم عليه ساوى
المقسوم فيكون خارج قسمة كل جنس عددا وخارج قسمة كل جنس على العدد يكون من ذلك الجنس
فاذا اردنا ان نقسم جنسا على جنس نقسم عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه على ذلك الجنس ط
فما خرج فهو عدد خارج القسمة من جنس وقع فى منتهى المقسومين فى الجدول وقسمة الاجناس
الكثيرة على جنس واحد متيسر وبالعكس متعذر وان كان فى المقسوم استثناء نقسم
المستثنى منه اولا على المقسوم عليه فما خرج يستثنى منه خارج قسمة المستثنى على المقسوم عليه
واما الجذر من العدد كما سبق ومن الاموال شئ وطريقه ان تاخذ جذر عدد الاموال فيكون
الحاصل الاشياء وليس للاشياء جذر فى الاجناس ولا الجنسين جذر لهما ايضا عــه وللثلثة اجناس
اذا وجد لعدد الاموال والعدد معا جذر ويكون عدد الاشياء مساويا بالضعف مضروب
جذر عدد الاموال فى جذر العدد فهما جذر تلك الاجناس والا فلا يكون لها جذر فى
الاجناس اما التنصيف والتضعيف والجمع فظ واما التفريق ان كان فيهما او فى
احدهما استثناء تجبره وتزيد مثله على الآخر ثم تنقص عدد كل جنس من المنقوص
عن عدد ذلك الجنس من المنقوص منه ان امكن والا يستثنى منه بفضله عليه وكذلك
يستثنى الجنس الذى يوجد فى المنقوص ولا يوجد فى المنقوص منه تلخيص مفتاح

لمولانا غياث
الدين
جمشيد الكاشى

للامامة لشوكته على حفظ الاسلام فقال بهما اى بامامتهما الصحابة واهل السنة
والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة للذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام
دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت
الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية
ذلك مطلقا اى انكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة
او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا لا تثبت
الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول صلى الله عليه وسلم او من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه وذكر المصنف منها اربعة الاول
ان اهل البيعة لا تصرف لهم في امر غيرهم من آحاد الناس في اقل مهم فكيف يولون الغير
على كل الامة فان من لا يمكن له التصرف في اقل امر لاقل الاشخاص كيف يمكن له ان
يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي
الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع
بينهم التحارب المؤدي الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء
الرابع نائب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا تثبت خلافته الا بقول الله او قول
رسوله صلى الله عليه وسلم لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير واجيب
عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف
في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه وللحاكم عليه
وعن الثاني بانا لا نسلم انه قد يفضي الى الفتنة قولهم ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع
بينهم التحارب قلنا تندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم كما رجحت الصحابة رضي الله عنهم ابا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة
وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل الا بالبيعة فان التحكيم
الذي هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام
فانه يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن الرابع بانه
مسلم ان نائب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لا يثبت الا باذن الله تعالى او اذن
رسوله صلى الله عليه وسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص
المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما باذن الله تعالى

ورسوله صلى الله عليه وسلم ودليلا على انه امام نائب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم
قوله الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور
المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه
ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه
وجوه ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه جمعا من الصحابة رضي الله عنهم
ليستخلفهم في الارض وليمكن لهم بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة رضي الله عنهم
الموعودون بالاستخلاف اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية
ويزيد ومروان او ابو بكر رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة
عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم والاول وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف
والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الاربعة
وعدم صحة خلافة معوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند
الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات
الثاني وهو ان يكون الموعود بالاستخلاف والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء
رضي الله عنهم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه
الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا فالداعي لهؤلاء المخلفين ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه
الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم
يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل
فقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز
ان يدعوهم الى قوم اولي باس والا لزم التناقض ولا علي رضي الله عنه لانه قال تعالى
في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته

والداعي المحظور بمخالفته ليس من ملك بعد علي رضي الله عنه وفاقا ولعدم عمومهم
للاعراب بعض ان يكون الداعي المحظور مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم
وقد اوجب الله تعالى طاعة الداعي بقوله تعالى فان تطيعوا يوتكم الله اجرا
حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كانت طاعته واجبة
كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابا بكر رضي الله عنه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر رضي الله عنه
في الصلوة ايام مرضه ثبت استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح وما عزل النبي صلى الله عليه وسلم
ابا بكر رضي الله عنه عن خلافته في الصلوة فبقي كون ابي بكر رضي الله عنه خليفة
في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه في الصلوة بعد
وفاته صلعم ثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم في غير
الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة
وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة
وهم ابو بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين
القول بامامة ابي بكر رضي الله عنه اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة
فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما
فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر رضي الله عنه وناظره في
ذلك واظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس بامامة ابي بكر
رضي الله عنهم وتابعاه ولو كان امامة ابي بكر رضي الله عنه غير حق كان ظلما
فينبغي ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم
ابو بكر رضي الله عنه **قيل** الامامة كانت حقا لعلي رضي الله عنه الا ان عليا
اعرض عن حقه تقية على نفسه **قلنا** كيف يتصور التقية في حق علي رضي الله عنه وكان
علي رضي الله عنه في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها
مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوج علي رضي الله عنه واكثر
صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم والعباس
مع علو منصبه قال لعلي رضي الله عنهما امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام

مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر رضي الله عنه وابو سفيان
رئيس مكة وراس بني امية قال يا عبد بني مناف رضيتم ان يلي عليكم تيم يعني
ابا بكر رضي الله عنه فان ابا بكر رضي الله عنه من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان
والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعوا ابا بكر رضي الله عنه ومنعوه
الخلافة فانهم طلبوا الامام وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر شيخا
ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر رضي الله عنهما
انما كانت عن رضى لانه كان مقدما على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل
واقرب الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** احتجت الشيعة على امامة
علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه بوجوه **اقول** احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه
بوجوه ذكر المصنف منها ستة **الاول** قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه **الاحتجاج** به
ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي
والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي **فقول** المبرد الولي هو الاولى بالتصرف
واما النص فقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها من غير اذن وليها فنكاحها بغرام
باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المراة
والخيها انه وليها اي ولي التصرف فيها وقد يراد المحب والناصر ومنه قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في
اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر او الاولى بالتصرف
لا غير تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الآية
لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض والولاية في الآية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الآية
يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الآية خاصة
ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن
الموصوف في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين والذي هو اولى بالتصرف في امور
المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذن الآية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون
ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب رضي الله عنه لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه
خاتمه راكعا فثبت ان عليا رضي الله عنه هو الامام المستحق للتصرف وقريب من هذه الآية قوله صلى الله عليه وسلم

من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد
به الناصر والمعين وقد يراد به المعتِق والمعتَق والجار وابن العم اما ارادة الاولى
فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي فقال المفسرون
اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على
ما قاله المفسرون واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات ايما
امرأة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى
بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى
ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما
الشعر فقول الاخطل * فاصبحت مولاها من الناس كلهم * ومعناها فاصبحت ناصرها
والذاب عنها واما ارادة المعتِق والمعتَق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء
واما ارادة الجار فيدل عليها قول معمر الكلابي * لما نزل جار الكليب بن يربوع
فاحسن جواره * جزى الله خيرا والجزاء بكفه * كليب بن يربوع هم خلطونا بالنفوس
والجموا * الى نصر مولاهم مسومة جردا * اراد به جاره واما ارادة ابن العم
فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه
قول عباس بن فضل بن عتبة في بني امية * مهلا بني عمنا مهلا موالينا * لا تنبشوا
بيننا ما كان مدفونا * اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرف ذلك فنقول
لفظ الاولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون
غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني يجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد
اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح
الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث قرينة تصلح لان يفسر لفظ المولى
بالاولى وهو قوله السنت اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على
ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال وانه يتعذر حمله
على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتِق والمعتَق والجار وابن العم
لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان
قوله عليه السلام السنت اولى بكم من انفسكم السنت اولى بتدبيركم والتصرف في احوالكم
وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق

لفظة الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة
الحد على الرعية والزوج اولى بامراته والمولى اولى بالعبد واذا ثبت
ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه
فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل
على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله صلى الله عليه وسلم
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه عليه السلم
كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى
عليهما السلم ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة
عموم الا ان المراد بها التعميم بناء على ان قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من
آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان
ومنزلته منه انه قرابة له وانه محبه وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا
فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة الاول
ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال
وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة
لعلي لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال
حيوته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها
الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حال
حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله
موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلم واذا كان ذلك ثابتا
لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الثالث قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا اليه سلموا
على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا واطيعوا وهذا
صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد اشخاص الثلثة
ابي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطلت امامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان
الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس رضي الله عنهما
لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه

الخامس انه يجب ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم نص على امامة شخص معين تكميلا
لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم
اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى ولاده قال عليه السلام انما انا لكم
مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء
الحاجة وانه صلى الله عليه وسلم اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف
فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من
يتولى امورهم الولي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فايدة فلا بد من تنصيصه
من النبي على من يتولى امرهم بعده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي رضي الله عنهما
بالاجماع ولم ينص لابي بكر رضي الله عنه لانه لو نص على ابي بكر لكان توقيفه
الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه السادس ان
عليا رضي الله عنه كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه
ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية قل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي ولا شك ان عليا
رضي الله عنه ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة
التأخر صح النبي صلى الله عليه وسلم وان عليا مساو في القرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا رضي الله عنه
كان اعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم
تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم
بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان متقدما في فنون العلوم الدينية اصولها
وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم
اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه
وقد قال عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم
وايضا احاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا افضل منها حديث
الطير وهو انه صلى الله عليه وسلم اهدي له طير مشوي فقال صلى الله عليه وسلم
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاءه علي واكل معه ومن احب الى الله تعالى
هو من اراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من
النبي صلى الله عليه وسلم والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والمائتي به

الى النبي يحب الاكل مع غير النبي وكانه قال احب خلقك اليك غيري ولقوله ياكل
معي من بعد يوم ائتني باحب خلقك اليك ممن ياكل لياكل معي والملائكة لا ياكلون
ومتعارف عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم
والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث ابا بكر رضي الله عنه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضي الله عنه فرجع منهزما
فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا
غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال صلى الله عليه وسلم اين علي فقيل له انه ارمد العينين
فتفل في عينيه ثم اعطى الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه مفقود فيمن تقدم
فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة رضي الله عنهم
ومن افضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد
بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية
بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا لا نم ان الولاية بمعنى النصرة
عامة وانما يكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوص بصفة معينة كما في قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوص
بصفة خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية
المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية
بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الامرين
المذكورين ولئن سلم ان الولاية في الاية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد
متعذر بل المراد بالذين امنوا في الاية علي واكفاؤه واما قوله صلى الله عليه وسلم
من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من الاحاد وقد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم
الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا نسلم صحة الاحتجاج
به على امامة علي قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل
والمولى بمعنى مفعل ولم يجعل احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح
ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالاخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى
من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى
بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على

الاولى ولكن لا نسلم ان المراد بالاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون
المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس لاحد المعنيين اولى من الآخر **والجواب**
عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده قطعا
لكن لا نسلم قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون
من موسى فانه من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا
له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل
واحدة واحدة قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعريف
مثل دخول لام التعريف وحرف النفي يعم بل يوصف بالاسماء المطلقة
الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل الا ان يكون متناولا لكل واحد
على سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه
علي بهرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا نسلم انه من
منازل هرون من موسى استحقاقه الخلافة بعده لئلا يلزم مثل ذلك في حق
علي قولهم انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل
كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة
عن الآخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به
المبالغة والتأكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون
مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه
لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة
فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى ولئن سلم انه استخلفه في حال حيوته ولكن
لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم
بحيث يقتضي الخلافة في كل زمن ولهذا لو استخلف وكيلا في حيوته على
احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن
مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور
دلالة اللفظ على استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف
في بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلفه فيه
واذا لم يكن عزلا فلا تعيير ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن انما يكون
نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة

وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحة عندنا ولا تقوم
حجة علينا **وعن الرابع** انا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص
ولا نسلم عدم النص في شأن ابي بكر رضي الله عنه **وعن الخامس** ان
تفويض الامر الى احد من المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص
على امامة شخص بعينه **وعن السادس** ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة على
ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل
والدليل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر او علي رضي الله عنهما بالاتفاق
والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في
وصف الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
وعلي غير موصوف بهما لانه ما اتفق لعلي انه اتى ماله يتزكى ولان عليا
رضي الله عنه نشأ في تربية النبي صلى الله عليه وسلم واساه وذلك نعمة
تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر رضي الله عنه
فيكون ابو بكر رضي الله عنه هو الاتقى وكل من كان اتقى كان
اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكل من
كان اكرم عند الله كان افضل فابو بكر رضي الله عنه افضل
وقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر رضي الله عنه فانه يدل على انه ليس
احد افضل من ابي بكر رضي الله عنه فلا يكون علي افضل من ابي بكر
رضي الله عنهما واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر فاما ان يكون
مساويا لابي بكر في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي
والاول منتف بالاجماع وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر رضي الله عنهما
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله
عليه وسلم ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل
العبادات يدل على انه افضل وقوله صلى الله عليه وسلم وقد ذكر ابو بكر
رضي الله عنه عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي
وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف

182

و قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم

قوله الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم اقول المبحث الخامس

في فضل الصحابة رضي الله عنهم يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب في البغض لبعضهم على
بعضهم و ترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين
والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار و قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه و قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله و رضوانا و قوله تعالى لقد
رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة و قد اثنى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عليهم وهم بذلوا المجهود في نصرة رسول الله صلعم بالجهاد وصرف
الاموال و قوله صلى الله عليه وسلم لو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا ما
بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقال صلى الله عليه وسلم الله الله اصحابي لا تتخذوهم
بعدي غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم و من آذاهم فقد
آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يوخذ فمن يؤمن
بالله و رسوله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات
و ما ينقل من المطاعن في بعضهم فيحتمله محامل و تاويلات ومع ذلك لا
يعادل بما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم الجميلة نفعنا
الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا الهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا
يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا
هذا آخر الكتاب والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد واله الطاهرين

X ٧٥٧

وقع الفراغ من تعليقه وقت الضحى يوم الجمعة اول اول الربيعين اوائل شهور سنة سبع وسبعمائة
بمدينة تبريز صينت عن الحدثان بمدرسة السعيد الشهيد المغفور سلطان دام فاض الله عليه
سجال رضوانه واسكنه بحبوحة جنانه ولجري مسرة بابها وشيدا على مبانيها
ما لمع آل ولمع دال حامدا لله ومصليا على نبيه
محمد واله كاتبه ... الحقير

قد وقف هذا الكتاب ...